Carl Gustav

Jung

Energética Psíquica y Esencia del Sueño



Los seis ensayos que integran el presente volumen tratan cuestiones fundamentales de la psicología profunda junguiana. En el primer ensayo, «*Sobre la energética del alma*», Jung elabora esta cuestión en el sentido de que los fenómenos anímicos pueden, en efecto, someterse a una consideración energetista, aunque por su índole misma se sustraigan a toda determinación cuantitativa exacta. Desde este punto de vista aborda las principales transformaciones dinámicas de la energía psíquica, como la progresión, la regresión, la extraversión, la introversión y la formación de símbolos. Seguidamente, expone «*Generalidades sobre la teoría de los complejos*» a partir de los resultados del experimento asociativo. Ambos ensayos constituyen la esencial introducción a los dos siguientes: «*Consideraciones generales sobre la psicología del sueño*» y «*La esencia del sueño*», donde el eminente psiquiatra suizo se ocupa menos de la teoría que de las posibilidades prácticas de la hermenéutica onírica. El quinto ensayo versa sobre las relaciones entre «*Instinto e inconsciente*». Y el volumen concluye con «Los fundamentos psicológicos del espiritismo», en el que el autor explicita lúcidamente las consideraciones que la psicología de lo inconsciente puede aportar al abordaje de la creencia en los espíritus. Esta compilación de ensayos permitirá al lector adentrarse de primera mano en el apasionante mundo de la psicología profunda junguiana.



Carl Gustav Jung

Energética psíquica y esencia del sueño

ePub r1.0

marcelo77 20.08.14

Título original: *Über Psychische Energetik Und Das Wesen Der Träume*
Carl Gustav Jung, 1948
Traducción: Ludovico Rosenthal & Blas Sosa, 1995
Diseño de cubierta: marcelo77

Editor digital: marcelo77
ePub base r1.1



Nabuchodonosor vidit arborem grandem in sompniis.



El Sueño de Nabucodonosor
Del "Speculum humanae salvationis"
Siglo XV. Vaticano. Cod. palat. 413

Prólogo

A la primera edición

En este volumen, segundo tomo de los *Psychologische Abhandlungen*, hemos incluido cuatro ensayos, tres de los cuales sólo fueron publicados hasta ahora en inglés (N° 1, 2 y 4, en *Collected Papers on Analytical Psychology*, 2ª ed., Londres, Baillière, Tindall & Cox, 1920). Mientras uno se refiere al problema, no resuelto aún, del significado de los sueños, los tres restantes están dedicados a una cuestión cuya importancia es, a nuestro juicio, cardinal: la de los factores psíquicos fundamentales o imágenes dinámicas que, en nuestro entender, expresan la esencia de la energía psíquica. Nuestro concepto de la energía psíquica que aplicamos en el libro *Wandlungen und Symbole der Libido* (2ª ed. Leipzig y Viena, 1925)[1] ha suscitado tanta oposición como incomprensión, motivo por el cual consideramos conveniente abordar de nuevo el problema de la energética psíquica, pero esta vez no desde la perspectiva de su aplicación práctica, sino de su teoría. Por tanto, los lectores de nuestra obra anterior bien podrán hallar en ésta algunas repeticiones.

A la segunda edición

Los ensayos que integran el presente volumen constituyen intentos de ordenar la caótica multiplicidad de los fenómenos psíquicos, introduciendo en ella conceptos que ya tienen vigencia en otros sectores de la ciencia. Como aun nos hallamos muy al principio de los conocimientos psicológicos, nuestros esfuerzos habrán de dedicarse a los conceptos y a los sectores más elementales, pero no a las complicaciones individuales, inaccesibles al total esclarecimiento, que tanto abundan en nuestra casuística. El «modelo» de la neurosis y del sueño, creado por Freud, sólo permite explicar parcialmente el material empírico; en consecuencia, la psicología médica deberá procurar el perfeccionamiento de sus métodos no menos que de sus conceptos psicológicos, tanto más, cuanto que la psicología «académica» ha renunciado hasta ahora a investigar empíricamente lo inconsciente. Por ello, sigue concerniendo a la psicología médica la tarea de investigar las relaciones de compensación entre el psiquismo consciente y el inconsciente, cuestión tan importante para comprender lo psíquico en su totalidad.

Aparte las obvias correcciones, el texto no ha experimentado alteraciones fundamentales. El número de los ensayos fue aumentado a seis, incluyendo en este volumen una breve reseña de la *teoría de los complejos* y una exposición de los

nuevos puntos de vista acerca de la *investigación de los sueños*.

Kuesnacht - Zurich.

C. G. JUNG

I

Sobre la energética del alma

1. Fundamentos de la concepción energetista en psicología

a) Introducción

Cuando introduje en la psicología mi concepto de la «libido» tropecé con múltiples tergiversaciones y aun con el más estricto rechazo, de modo que quizá no sea superfluo considerar una vez más los fundamentos de dicho concepto.

Es un hecho de todos conocido que el suceder físico puede ser abordado desde dos puntos de vista: *mecanicista* el uno, *energetista* el otro[2]. La concepción mecanicista es puramente causal y concibe todo hecho como resultado de una causa, aceptando que las sustancias inmutables modifican sus relaciones mutuas de acuerdo con leyes constantes. La concepción energetista, en cambio, es esencialmente finalista[3] y concibe el suceder como consecuencia de una causa, en el sentido de que las variaciones fenoménicas se basan en la acción de cierta energía, la cual se mantiene constante a través de esas mismas variaciones y concluye por llevar entrópicamente a un estado de equilibrio general. El decurso energético tiene un determinado sentido objetivo, ya que sigue irremediablemente (irreversiblemente) la caída del potencial. La energía no es la concepción de una sustancia moviente en el espacio, sino un *concepto* abstraído de las relaciones de movimiento. Sus fundamentos no son, pues, las sustancias mismas, sino las relaciones de éstas, mientra que el fundamento del concepto mecanicista radica en la sustancia semoviente en el espacio.

Ambos puntos de vista son indispensables para la comprensión del suceder físico y gozan, por tanto, de general aceptación, al punto que la vigencia paralela de las

consideraciones mecanicista y energetista ha permitido que paulatinamente surgiera una tercera concepción, mecanicista y energetista a la vez, aunque desde un punto de vista estrictamente lógico, el ascenso de la razón a la consecuencia, la acción causal progresiva, no puede ser al mismo tiempo la selección regresiva de un medio para el fin[4]. Nos resulta imposible aceptar que una y la misma articulación fáctica pueda ser simultáneamente causal y final, pues estas determinaciones se excluyen entre sí. En efecto, trátase de dos concepciones distintas, una de las cuales es precisamente la recíproca de la otra, pues el principio de finalidad es la inversión lógica del principio de causalidad.

La finalidad no sólo es lógicamente posible, sino que es un principio explicativo indispensable, pues ninguna explicación de la naturaleza podría ser exclusivamente mecanicista. En efecto: si a nuestra intuición sólo se dieran sustancias movientes, únicamente habría explicaciones causales; pero a nuestra intuición se dan también relaciones cinemáticas, que imponen la consideración energetista[5]. De no ser así, ni habría sido necesario inventar el concepto de energía. El predominio de una u otra concepción no depende tanto de la conducta objetiva de las cosas, sino más bien de la actitud psicológica del investigador o pensador. La empatía lleva a la concepción mecanicista; la abstracción, a la energetista. Ambas orientaciones tienden a cometer el error intelectual de hipostasiar sus principios con los denominados datos objetivos de la experiencia, y de aceptar que la intuición subjetiva se identifica con la conducta de las cosas; o sea que, por ejemplo, la causalidad, tal como la hallamos en nosotros mismos, también radicaría objetivamente en la conducta de las cosas. Este error es muy común y lleva, por tanto, a incesantes conflictos, pues, como dijimos, es inadmisible que la determinación sea simultáneamente causal y final. Pero esa intolerable contradicción sólo resulta de la ilícita e irreflexiva proyección en los objetos de lo que sólo son meros modos de considerar las cosas. Dichos modos únicamente pueden quedar libres de contradicciones mientras se mantienen en la esfera de lo psicológico, proyectándose sólo hipotéticamente a la conducta objetiva de las cosas. El principio de causalidad soporta su inversión lógica sin contradicciones, pero los hechos no la soportan; por eso, la finalidad y la causalidad deben excluirse mutuamente en el objeto. Sin embargo, adoptando el conocido recurso del divisionismo, suélese alcanzar un compromiso inaceptable desde el punto de vista teórico, pues considerando un fragmento causalísticamente y el otro finalísticamente[6], se obtienen las más variadas combinaciones teóricas, que, no cabe negarlo, reflejan la realidad con relativo verismo[7]. Es preciso recordar siempre que, por fielmente que los hechos concuerden con nuestra intuición de los mismos, los principios explicativos no son más que formas de consideración, es decir, fenómenos inherentes a la actitud psicológica y a las condiciones apriorísticas generales del intelecto.

b) La posibilidad de una determinación cuantitativa en psicología

De todo lo expuesto puede desprenderse sin lugar a dudas que todo suceder concita tanto el enfoque mecanicista-causal como el energetista-final. Sólo la *oportunidad*, es decir, la *eficacia*, puede decidir la preferencia que deba darse a una u otra concepción. Si, por ejemplo, nos interesa la faz cualitativa del suceder, la concepción energetista deberá subordinarse, pues nada tiene que ver con las sustancias, sino sólo con sus relaciones cinemáticas cuantitativas.

Mucho se ha discutido acerca de si también el suceder psíquico podría someterse, o no, a la concepción energetista. A priori no habría motivo alguno contra tal posibilidad, pues nada induce a excluir de los datos empíricos objetivos el suceder psíquico, ya que también lo psíquico puede ser un objeto de la experiencia. Pero como lo demuestra el ejemplo de Wundt, es lícito dudar de que el enfoque energetista sea, en principio, aplicable a los fenómenos psíquicos y, en caso afirmativo, si lo psíquico podría considerarse como un sistema relativamente cerrado.

En lo que se refiere al primer punto, adhiero sin reservas a la opinión de von Grot. uno de los primeros que planteó la energética psíquica, expresada en los siguientes términos:

> El concepto de energía psíquica tiene, en la ciencia, tanta justificación como el de energía física, y la energía psíquica posee no menos dimensiones cuantitativas y formas distintas que la física[8].

En cuanto al segundo punto, discrepo de quienes hasta ahora se han ocupado de la cuestión, pues eludo casi por completo el problema de la integración de los procesos energéticos psíquicos en el sistema físico. Procedo así porque, en el mejor de los casos, sólo existen al respecto presunciones imprecisas, pero ningún asidero real. Aunque estoy convencido de que la energía psíquica se halla íntimamente vinculada de alguna manera con el proceso físico, necesitamos experiencias y conocimientos muy distintos de los actuales para discurrir con mínima autoridad sobre esa interrelación. En cuanto al aspecto filosófico del problema, adhiero íntegramente a las teorías de Busse[9]. y coincido asimismo con Külpe, cuando se refiere a dicha cuestión en los siguientes términos:

> Sería, pues, totalmente indiferente si un quantum de energía psíquica interviene, o no, en el decurso de los procesos materiales: no se violaría con ello la ley de la conservación de la energía, tal como actualmente la concebimos[10].

La relación psicofísica constituye, en mi entender, un problema aparte que quizá sea resuelto alguna vez. Pero por ahora la psicología no puede detenerse ante esa dificultad, sino que debe considerar lo psíquico como un sistema *relativamente* cerrado en sí. Sin embargo, al proceder así es preciso romper con el punto de vista «psicofísico», insostenible a mi juicio, pues su enfoque epifenomenológico es todavía un resabio del viejo materialismo científico. Como, por ejemplo, opinan Lasswitz, von Grot y otros, las manifestaciones de la conciencia no tendrían relaciones funcionales entre sí, pues *sólo* (!) serían «*manifestaciones, exteriorizaciones, características de ciertas relaciones funcionales más profundas*». Las relaciones causales de los hechos psíquicos entre sí, que es dable observar constantemente, contradicen la concepción epifenomenológica, la cual tiene una semejanza fatal con el concepto materialista, según el cual lo psíquico sería una secreción del cerebro, como la bilis lo es del hígado. Una psicología que considerara lo psíquico como epifenómeno debería llamarse fisiología cerebral y conformarse con los magros resultados que tal psicofisiología puede suministrar. Lo psíquico merece ser considerado como un fenómeno en sí, pues no hay motivo alguno de reducirlo a un mero epifenómeno, aunque esté ligado a la función cerebral. En efecto, tampoco es posible considerar la vida como un epifenómeno de la química del carbono.

La experiencia inmediata de las relaciones psíquicas de cantidad, por un lado, y la profunda incertidumbre en que se halla sumida la interrelación psicofísica, aun intangible, por el otro, justifican que, por lo menos provisoriamente, se enfoque lo psíquico como un sistema energético relativamente cerrado en sí. Al adoptar este punto de vista me coloco en contradicción directa con la energética psicofísica de von Grot. A mi juicio, éste se halla con su concepción en terreno muy inestable, razón por la cual también sus restantes opiniones carecen de gran valor demostrativo. Con todo, por considerarlas como manifestaciones de un innovador en este terreno tan difícil, no quiero dejar de repetir textualmente las formulaciones de von Grot:

> (1) Las energías psíquicas, no menos que las físicas, son cantidades y magnitudes. (2) Son intercambiables, como formas distintas del trabajo psíquico y de la potencialidad psíquica. (3) Pueden transformarse en energías físicas, y viceversa (por mediación de procesos fisiológicos).

Apenas es necesario advertir que la tercera de estas leyes es muy cuestionable. En última instancia, sólo la oportunidad podrá decidir, no si la consideración energética es posible en sí, sino si promete dar resultado en determinado caso práctico[11].

La posibilidad de la determinación cuantitativa exacta de la energía física ha *demostrado*, a su vez, la conveniencia de la concepción energetista frente al suceder físico. Pero también sería posible considerar energéticamente el suceder físico sin

disponer de una determinación cuantitativa exacta, sino contando únicamente con la posibilidad de la *apreciación de las cantidades*[12]. Mas si aun la mera apreciación fuese totalmente imposible, también debería renunciarse al enfoque energético, pues de no existir por lo menos la posibilidad de apreciar las cantidades, el punto de vista energetista sería absolutamente superfluo.

b.1.) El sistema subjetivo de valores

La posibilidad de aplicar el punto de vista energetista en psicología depende exclusivamente de si las determinaciones cuantitativas de la energía psíquica son posibles, o no. A esta cuestión debe responderse con una decidida afirmación, pues nuestro psiquismo posee, en efecto, un sistema de evaluación muy bien desarrollado: *el sistema de los valores psicológicos*. Los valores no son sino apreciaciones cuantitativas energéticas. Cabe agregar, al respecto, que no sólo disponemos de un sistema objetivo de valoración, sino también de un sistema objetivo de medición, cual es el de los valores morales y estéticos colectivos. Este sistema de medidas, sin embargo, no es directamente aplicable a nuestros fines, pues constituye una escala de valores preestablecida con carácter general, que sólo considera indirectamente las condiciones psicológicas subjetivas, es decir, individuales.

Lo que en primer término interesa a nuestros fines es el sistema subjetivo de valores, o sea las apreciaciones subjetivas de cada individuo. Somos efectivamente capaces de estimar hasta cierto punto los valores subjetivos de nuestros contenidos psicológicos, aunque en ocasiones ya nos resulte extremadamente difícil medirlos también con exactitud y en forma objetiva, o sea en comparación con valores establecidos con carácter general. Pero esa comparación es superflua para nuestros fines, como ya lo señalamos. También podemos comparar entre sí nuestras valoraciones subjetivas, determinando sus intensidades *relativas*. Esta medida, sin embargo, es relativa a los valores de los demás contenidos y, por tanto, no es absoluta ni objetiva, pero es suficiente para nuestros fines, ya que frente a las mismas cualidades es posible reconocer con certeza las diferencias de intensidad de los valores, y los valores iguales se equilibran, evidentemente, en idénticas condiciones.

Las dificultades sólo se presentan cuando se trata de comparar intensidades de valores de distintas cualidades, por ejemplo al comparar el valor de un pensamiento científico con el de una impresión sensible. Aquí, la valoración subjetiva pierde precisión y se torna incierta. Además, la apreciación subjetiva sólo se limita a contenidos de conciencia, siendo inoperante cuando se trata de apreciaciones que han de trascender los límites de la conciencia, dado el valor de las influencias inconscientes.

Teniendo en cuenta, sin embargo, la conocida relación compensatoria entre la

conciencia y lo inconsciente[13], la posibilidad de alcanzar determinaciones de valores para lo inconsciente sería, precisamente, lo que más importa. Si queremos aplicar una concepción energetista del suceder psíquico, estamos obligados a tomar en cuenta el importantísimo hecho de que los valores conscientes pueden desaparecer aparentemente, sin volver a manifestarse en una correspondiente efectuación consciente. En ese caso deberíamos esperar, teóricamente, que aparecieran en lo inconsciente, pero como lo inconsciente no nos es directamente accesible, ni en nosotros mismos ni en los demás, la valoración sólo podrá ser indirecta, es decir, tendremos que recurrir a métodos auxiliares para nuestras estimaciones. En la valoración subjetiva, nuestro sentir y comprender nos ayudan sin dificultades, ya que se trata de una función que desde tiempos inmemoriales viene desarrollándose y diferenciándose con la mayor fineza. Ya el niño se ejercita precozmente en la diferenciación de su escala de valores, apreciando a quién quiere más, al padre o a la madre, quién los sigue en segundo o en tercer término, a quién odia más, etc. Esta estimación consciente no sólo fracasa frente a las manifestaciones de lo inconsciente, sino que aun llega a invertirse, convirtiéndose en evidentes errores de estimación, que también se califican como «represiones» o «desplazamientos del afecto». La valoración subjetiva ha de ser, pues, totalmente excluida al estimar las intensidades de valor in conscientes. Por tanto, necesitaremos puntos de referencia objetivos que nos faciliten una *estimación objetiva* aunque indirecta.

b.2.) La estimación objetiva de las cantidades

Al estudiar los fenómenos de asociación he demostrado que existen determinadas agrupaciones de elementos psíquicos alrededor de contenidos afectivamente cargados, que se califican como complejos. El contenido afectivamente cargado, el complejo, consiste de un elemento nuclear y de gran número de asociaciones secundariamente constelizadas. El elemento nuclear, a su vez, está formado por dos componentes: ante todo, por una condición dada por la experiencia, es decir, por una vivencia, la cual se halla causalmente vinculada al ambiente; luego, por una condición de índole disposicional, inmanente al carácter individual.

El elemento nuclear se caracteriza por lo que se denomina tono afectivo, es decir, por la tonalidad emocional. Energéticamente expresada, esta tonalidad equivale a una *cantidad de valor*. En la medida en que el elemento nuclear sea consciente, dicha cantidad podrá ser subjetivamente estimada de modo relativo; pero si, como suele suceder, el elemento nuclear es inconsciente[14], o por lo menos es inconsciente en su significación psicológica, entonces fracasará toda estimación subjetiva. He aquí donde debe intervenir el método indirecto de estimación, que se basa, en principio, sobre el siguiente hecho: el elemento nuclear crea automáticamente un complejo, en

la medida de su acento afectivo, es decir, de su valor energético, como lo hemos demostrado detalladamente en los capítulos II y III de nuestra *Psicología de la demencia precoz*. De acuerdo con su valor energético, el elemento nuclear tiene poder constelizante. A partir de él se produce una constelación específica de los contenidos psíquicos, surgiendo de ello el complejo, el cual viene a ser, pues, una constelación de contenidos psíquicos dinámicamente condicionada por el valor energético. Pero la constelación resultante no es sólo una irradiación pura de la excitación, sino una *selección* de los contenidos psíquicos excitados, condicionada por la cualidad del elemento nuclear, selección que, naturalmente, no puede ser explicada energéticamente, ya que la explicación energética es cuantitativa, y no cualitativa. Para la explicación cualitativa necesitamos el punto de vista causalista[15]. Por tanto, el principio básico de toda estimación objetiva de las intensidades de valor psicológicas debe rezar así:

El poder constelizante del elemento nuclear es proporcional a su intensidad de valor, es decir, a su energía.

Mas ¿de qué recursos disponemos para estimar el valor energético del poder constelizante, que lleva al incremento de las asociaciones conectadas a un complejo? Podemos estimar esa magnitud energética de las siguientes maneras:

1. *De acuerdo con el número relativo de las constelaciones motivadas por el elemento nuclear*. Dicho número se determina por observación directa y por la revelación analítica, pues cuanto más frecuentes sean las constelaciones condicionadas por un mismo complejo, tanto mayor deberá ser su valencia psicológica.
2. *De acuerdo con la frecuencia e intensidad relativas de los denominados signos de trastorno o de complejo*. En esta categoría no sólo caen los síntomas que aparecen en el experimento asociativo, los cuales no son más que efectos complejísticos deformados por la situación experimental particular, sino también los fenómenos característicos de los procesos psicológicos libres de condiciones experimentales. Freud ha descrito gran parte de esas manifestaciones, como las equivocaciones del lenguaje y de la escritura, el olvido, los errores de comprensión y otros actos sintomáticos. A ellos se agregan los automatismos descritos por mi, como las «sustracciones de pensamientos», las «exclusiones», las «paralalias», etc. La intensidad de esos fenómenos puede, en parte, determinarse directamente por mediciones del tiempo, como lo hemos demostrado en el experimento asociativo. La misma determinación es posible también en el proceso psicológico libre y espontáneo, pues munidos de un reloj es fácil determinar las intensidades de valor midiendo el tiempo que el sujeto necesita para hablar sobre determinados temas. Podríase objetar que los sujetos

suelen malgastar la mayor parte del tiempo hablando de lo accesorio para eludir lo principal, pero eso sólo demuestra cuánto más importantes son, para ellos, las pretendidas cosas accesorias. El observador deberá cuidarse de que un juicio arbitrario lo induzca a explicar los verdaderos intereses principales del sujeto como cosas accesorias, conformando así alguna premisa teórica subjetiva; por el contrario, al determinar los valores habrá de ajustarse estrictamente a criterios objetivos. Si, por ejemplo, una paciente malgasta horas quejándose de sus sirvientes, en lugar de referirse al conflicto que el médico, quizá con toda razón, ha reconocido como fundamental, ello significa que el complejo de las sirvientas posee mayor valor energético actual que el conflicto, quizá inconsciente aún, pero que en el curso ulterior del tratamiento habrá de revelarse como elemento nuclear; ello también puede significar que la inhibición emanada de la preeminente posición consciente, sigue manteniendo inconsciente, por sobrecompensación, al elemento nuclear.

3. *De acuerdo con la intensidad de las manifestaciones secundarias de los afectos*. Frente a estos fenómenos disponemos de medios objetivos de determinación que, si bien no permiten medir la magnitud afectiva, facilitan su estimación aproximada. La psicología experimental nos ofrece para ello toda una serie de métodos. Aparte de las mediciones cronológicas, que determinan la inhibición del proceso asociativo, más bien que los afectos mismos, podemos recurrir en particular a los siguientes medios:

    a. el trazado del pulso[16];
    b. la curva respiratoria[17];
    c. el fenómeno psicogalvánico[18].

    Las modificaciones de estos trazados, fáciles de reconocer, permiten inferir aproximadamente la intensidad de las causas de perturbación. Como la experiencia ha demostrado exhaustivamente, también es posible provocar adrede fenómenos afectivos en el sujeto, por medio de estímulos psicológicos cuya particular tonalidad afectiva se ha reconocido para este individuo en particular y con referencia al experimentador que interviene[19].

    Además de estos métodos experimentales, disponemos también de un sistema subjetivo sumamente afinado para reconocer y evaluar en los demás las manifestaciones afectivas actuales: nos referimos a la intuición directa, que también los animales poseen en alto grado, no sólo frente a los seres de su propia especie, sino también frente al hombre y a los demás animales. En efecto, percibimos en el prójimo las más leves fluctuaciones emocionales y tenemos una delicadísima sensibilidad para la cualidad y cantidad de los afectos ajenos.

2. Aplicación del criterio energetista

a) El concepto de «energía psíquica»

Hace largo tiempo que se viene aplicando la expresión «energía psíquica», pues ya se encuentra, por ejemplo, en Schiller[20]. También von Grot[21] y Th. Lipps[22] han aplicado el punto de vista energetista. Así Lipps diferencia la energía psíquica de la física, y también Stern[23] deja planteado el problema de esta relación. Debemos a Lipps el discernimiento de los conceptos de *energía psíquica* y *fuerza psíquica*. Para Lipps, la fuerza psíquica es la condición previa para que en el alma ocurra proceso alguno y para que llegue a tener cierto grado de acción. La energía psíquica, en cambio, sería «*la posibilidad, implícita en los procesos mismos, de actualizar esa fuerza en sí*». En otra parte Lipps se refiere también a las «cantidades psíquicas». La diferenciación de fuerza y energía es indispensable conceptualmente, pues la energía es en realidad un concepto que no se encuentra objetivamente contenido en el fenómeno en sí, sino que únicamente está dado en el material empírico específico; en otros términos, la experiencia sólo nos da específicamente la energía como movimiento y fuerza, cuando es actual, o como situación o condición, cuando es potencial. Cuando es actual, la energía psíquica se manifiesta en los fenómenos dinámicos específicos del alma, como instinto, deseo, voluntad, afecto, atención, rendimiento, etc., que son precisamente fuerzas psíquicas. Cuando es potencial, la energía aparece en las específicas habilidades, capacidades, posibilidades, disposiciones, actitudes, etc., que son todas condiciones suyas.

La diferenciación de tipos particulares de energía —como energía placentera, sensible, de contraste, etc.—, efectuada por Lipps, me parece conceptualmente inaceptable, pues las especificaciones de la energía radican precisamente en las fuerzas y las condiciones. La energía es un concepto cuantitativo al cual se subordinan las fuerzas y las condiciones. Sólo éstas se hallan cualitativamente determinadas, pues se trata de conceptos que expresan cualidades, las cuales alcanzan su efectuación por medio de la energía. Un concepto cuantitativo nunca puede ser simultáneamente cualitativo, pues en tal caso no nos facilitaría la representación de relaciones de fuerzas, que constituye su finalidad peculiar.

Sin embargo, como desgraciadamente no podemos de mostrar con rigor científico que exista una relación de equivalencia entre la energía física y la psíquica[24], no nos queda otro remedio sino abandonar la concepción energetista, o bien postular una energía psíquica particular, lo que, como operación hipotética, sería perfectamente factible. Con igual derecho que la física, la psicología es acreedora a tal prerrogativa de conceptuación independiente, como ya lo señaló Lipps; pero sólo en la medida en

que la concepción energetista tenga valor en sí misma, y no represente una mera subordinación a un vago e incierto concepto general, como Wundt ha destacado con toda razón. Por mi parte, opino que la concepción energetista de los fenómenos psíquicos está plenamente justificada, pues precisamente las relaciones cuantitativas, cuya existencia en lo psíquico es imposible desconocer, llevan implícitas posibilidades de conocimiento que escaparían a una consideración meramente cualitativa.

Si lo psíquico, empero, sólo consistiera de procesos conscientes, como pretenden los psicólogos de la conciencia —aunque ellos mismos confiesan que dicho carácter consciente suele ser algo «oscuro»—, bien podríamos conformarnos con la postulación de una «energía psíquica». Pero como tenemos la convicción de que también los procesos inconscientes forman parte de la psicología, y no sólo de la fisiología cerebral (considerándolos como meros procesos de sustrato), nos vemos obligados a fundar nuestro concepto de la energía sobre una base algo más amplia. Estamos plenamente de acuerdo con Wundt en que existen cosas oscuramente conscientes; aceptamos asimismo una escala de grados de claridad de los contenidos de conciencia; mas donde comienza la plena oscuridad no termina, para nosotros, lo psíquico, sino que se continúa en lo inconsciente. No pretendemos, sin embargo, negar el territorio correspondiente a la fisiología cerebral, aceptando que las funciones inconscientes terminan por continuarse en los procesos del sustrato, a los cuales no es posible conferir cualidades psíquicas, salvo admitiendo la hipótesis filosófica del pananimismo.

La delimitación del concepto de energía psíquica presenta ciertas dificultades, pues carecemos de toda posibilidad de discernir lo psíquico de los procesos biológicos propiamente dichos. Lo biológico es accesible, no menos que lo psíquico, a la concepción energetista, en la medida en que el biólogo la estime útil y valiosa. Los procesos vitales en general, como los psíquicos en particular, no guardan con la energía física ninguna relación de equivalencia demostrable con exactitud.

Ubicándonos en el terreno del sentido común científico y renunciando a consideraciones filosóficas de excesiva envergadura, lo mejor quizá sea concebir simplemente el proceso psíquico como un proceso vital. Con ello ampliamos el concepto estrecho de una energía psíquica al concepto más amplio de la *energía vital*, que lleva subordinada la denominada energía psíquica como una de sus formas específicas. Logramos así la ventaja de poder perseguir las relaciones cuantitativas allende los límites estrechos de lo psíquico, entrando en las funciones biológicas en general, con lo que, dado el caso, tendremos pleno acceso a las relaciones de «cuerpo y alma», cuya existencia es indudable y que ya han sido discutidas hace tiempo.

Ahora bien: *el concepto de una «energía vital» nada tiene que ver con la denominada «fuerza vital»*, pues ésta, en tanto que fuerza, no sería más que un caso

específico de una energía universal, con lo que desaparecerían las prerrogativas de una bioenergética frente a la energética física, con abstracción del abismo, hasta ahora no colmado, que separa el proceso físico del proceso vital. He propuesto denominar libido a la energía vital aceptada como hipótesis, tomando así en cuenta la aplicación psicológica que me propongo darle y diferenciándola con ello de un concepto universal de la energía. Lo hago de acuerdo con mi creencia en el derecho que poseen, tanto la biología cuanto la psicología, de desarrollar sus propios conceptos. De ningún modo pretendo con ello inmiscuirme en una bioenergética, sino dejar francamente establecido que aplico el término libido con referencia a nuestro propósito. Para sus propios fines, el bioenergetista bien puede proponer una «bioenergía» o una «energía vital».

Me adelanto a prevenir aquí un posible malentendido. En efecto, de ningún modo tengo la intensión de abrir, en el presente trabajo, la discusión sobre el controvertido tema del paralelismo psicofísico y de las interrelaciones. Esas teorías son especulaciones sobre las posibilidades de la acción simultánea o sinérgica del cuerpo y el alma, concerniendo precisamente a aquel punto que he excluido de este estudio, o sea la cuestión de si el proceso energético psíquico transcurre junto al proceso físico o dentro del mismo. A mi juicio, casi nada sabemos aún al respecto. De acuerdo con Busse[25] creo concebible la interacción y no veo motivo alguno para oponerle la hipótesis de un paralelismo psicofísico, pues precisamente al psicoterapeuta, cuyo campo de acción se halla justamente en esa esfera crítica de la interacción entre cuerpo y alma, debe parecerle muy probable que lo psíquico y lo corporal no sean dos procesos paralelos independientes, sino que están ligados por la interacción, aunque sus respectivas índoles esenciales aun se sustraigan casi por completo a nuestra experiencia. El filósofo quizá necesite entrar en profundas consideraciones sobre este problema, pero a la psicología empírica le conviene limitarse a temas experiencialmente accesibles. Aunque hasta ahora no se haya logrado incluir el proceso energético psíquico en el proceso físico, tampoco los adversarios de tal hipótesis han conseguido separar sin lugar a dudas el proceso psíquico del físico.

b) La conservación de la energía

Si nos proponemos considerar energéticamente el proceso vital psíquico, debemos comprometernos asimismo a no conformarnos con el mero concepto, sino a demostrar también su aplicabilidad al material empírico. La concepción energetista sería superflua si no se confirmara en la práctica su ley fundamental, la de la conservación de la energía. Al respecto, siguiendo la recomendación de Busse[26], debemos diferenciar el *principio de equivalencia* y el *principio de constancia*. El

principio de equivalencia dice que «para cada energía que se aplica y se consume en la producción de un estado, aparece en otra parte un quantum igual de la misma o de otra forma de energía»; el principio de constancia, en cambio, establece que, «la cantidad total de energía siempre permanece igual, sin aumentar ni disminuir». El principio de constancia es, así, una consecuencia lógicamente necesaria, pero generalizante, del principio de equivalencia y, por consiguiente, no tiene importancia práctica alguna, ya que nuestra experiencia siempre se basa en sistemas parciales.

Para nuestros fines sólo interesa, pues, el principio de equivalencia. En mi libro *Transformaciones y símbolos de la libido*[27] he demostrado la posibilidad de concebir a la luz del principio de equivalencia ciertos procesos evolutivos y otras transformaciones análogas. No me propongo repetir aquí, extensamente, cuanto expuse en dicho libro, pero no dejaré de señalar una vez más que la investigación de la sexualidad por Freud aporta valiosas contribuciones al problema que nos ocupa. Precisamente en las relaciones de la sexualidad con el psiquismo total es, en cierto modo donde mejor se observa cómo la desaparición de un *quantum* de libido es seguido por la aparición de un valor proporcional en forma distinta. Desgraciadamente, la comprensible sobrevaloración de la sexualidad por Freud lo condujo a reducir a la sexualidad también las transformaciones que corresponden a otras fuerzas anímicas, coordinadas con la sexualidad, acarreándole así el justificado cargo del pansexualismo. El defecto de la concepción freudiana radica en la unilateralidad a que tiende toda concepción mecanicista-causal es decir, en la *reductio ad causam* simplificante que, cuanto más cierta, más simple y más amplia sea, tanto menos fielmente se ajusta a la significación del material analizado y reducido. Quien lea con atención las obras de Freud, con facilidad advertirá cuán importante es el papel del principio de equivalencia en la formación de sus conceptos. Acúsase esa tendencia con particular claridad en sus estudios casuísticos, cuando describe las represiones y sus formaciones sustitutivas[28]. Quien tenga experiencia práctica en la materia sabrá que el principio de equivalencia también posee considerable valor heurístico en el tratamiento de las neurosis. En efecto, aunque no siempre se lo aplique conscientemente, es usado intuitivamente, pues cada vez que un valor consciente, como, por ejemplo, una transferencia, se atenúa o aun desaparece, búscase al punto la correspondiente formación sustitutiva, esperando ver surgir en alguna parte una magnitud equivalente. Cuando la formación sustitutiva es un contenido de la conciencia, no es difícil hallar dicho sucedáneo, pero a menudo se da el caso de que una cantidad de libido desaparezca sin originar, aparentemente, una formación sustitutiva. En tal circunstancia el sucedáneo es inconsciente o, como sucede a menudo, el paciente no tiene conciencia de que determinado hecho nuevo sea, precisamente, dicha formación sustitutiva. Mas también puede ocurrir que una considerable magnitud de libido desaparezca en forma tan completa como si hubiera

sido totalmente absorbida por lo inconsciente, sin que ello origine una nueva posición de valor. En tal caso conviene atenerse estrictamente al principio de equivalencia, pues la detenida observación del paciente no tardará en demostrar la aparición de signos de cierta actividad inconsciente, ya consistan ellos en la exacerbación de determinados síntomas, ya en un nuevo síntoma, en sueños peculiares o en curiosos y fugaces fragmentos de fantasías, etc. Ahora bien, si el análisis de tales síntomas consigue llevar aquellos contenidos a la conciencia, por lo común será fácil demostrar que la cantidad de libido desaparecida de la conciencia ha producido en lo inconsciente una formación que, a pesar de todas sus diferencias, tendrá no pocos rasgos comunes con dichos contenidos conscientes que habían perdido su energía. Sucede como si la libido hubiese arrastrado consigo, a lo inconsciente, ciertas cualidades, lo cual a menudo es tan claro que estas solas características permiten reconocer de dónde procede la libido que ha venido a activar lo inconsciente. Existen, al respecto, ejemplos irrefutables y de todos conocidos: cuando el niño comienza a separarse interiormente de sus padres aparecen en él fantasías de padres sustitutivos. Tales fantasías se transfieren casi siempre a personas reales, pero las transferencias de esta clase son insostenibles a la larga, ya que el individuo, a medida que madura, se ve obligado a asimilar el complejo parental, es decir, la autoridad, responsabilidad e independencia, puesto que a su vez habrá de convertirse en padre o en madre. Otro sector rico en ejemplos demostrativos lo ofrece la psicología de la religión cristiana. La represión de los instintos —es decir, en realidad, de la *instintividad* primitiva— lleva a formaciones religiosas sustitutivas como el «amor a Dios» medioeval (*Gottesminne*), en el que sólo un ciego podría dejar de ver las características sexuales.

Estas consideraciones nos conducen a una nueva analogia con la energética física. Como se sabe, la teoría de la energía no sólo opera con un *factor de intensidad*, sino también con un *factor de extensidad*, representando este último un agregado prácticamente necesario del concepto puro de energía. En efecto, gracias a él se vincula el concepto de intensidad pura con el de «cantidad» (por ejemplo, cantidad de luz en contraste con intensidad lumínica).

> La cantidad, o factor de extensidad de la energía, es inseparable de determinada formación y no puede ser transferido a otra, sin transferir al mismo tiempo partes de esa formación; el factor de intensidad, en cambio, puede pasar de una formación a otra[29].

Por consiguiente, el factor de extensidad suministra la determinancia dinámica de la energía que se halla siempre en las manifestaciones de ésta[30].

Análogamente, existe también un factor de extensidad psicológico, que no puede pasar a una nueva formación sin que se transfieran partes o caracteres de la formación

original a la cual perteneció. En un estudio anterior señalamos especialmente esta peculiaridad de la transformación de la energía al demostrar que la libido no abandona una formación como si fuese una intensidad pura, pasando íntegramente a otra formación, sino que transfiere características de la vieja función a la nueva[31].

Dicha particularidad es tan notable que hasta ha inducido a errores; no sólo llevando a falsas teorías, sino también a graves autoengaños. Así, por ejemplo, cuando la carga libidinal de cierta forma sexual pasa a otra formación y arrastra consigo determinadas particularidades de su anterior aplicación, sería fácil, pero erróneo, concluir que el dinamismo de esta nueva formación también es sexual[32]. O bien, cuando la carga libidinal de una actividad espiritual pasa a un interés esencialmente material el sujeto cree erróneamente que la nueva formación es asimismo de índole espiritual. Tal conclusión sería en principio falsa, pues sólo toma en cuenta la relativa semejanza de dos formaciones, pero desdeña sus diferencias, no menos esenciales.

La experiencia práctica nos demuestra con carácter general que una actividad psíquica sólo puede ser sustituida en forma equivalente; así, por ejemplo, un interés patológico, una adherencia intensa a un síntoma, sólo puede ser sustituida por la fijación no menos intensa a otro tipo de interés, razón por la cual tampoco se logra jamás separar la libido del síntoma, sin ofrecerle tal sustitución. Si el sucedáneo tiene menor valor energético, supondremos al punto que una parte de la energía debe hallarse en otro lugar; si no aparece en la conciencia, entonces surgirá en la formación de fantasías inconscientes o en un trastorno de las *parties supérieures* de las funciones fisiológicas, para usar aquí una acertada expresión de Janet.

Aparte de esas experiencias prácticas hace tiempo conocidas, la concepción energetista también nos permite construir otra parte de nuestra teoría. De acuerdo con la concepción causalista freudiana, son siempre las mismas e invariables sustancias, los componentes sexuales, a cuya actuación se reduce con monótona uniformidad toda interpretación, como el propio Freud lo señaló en cierta ocasión. Es evidente que el espíritu que anima la *reductio ad causam* o el *in priman figuram* nunca podrá hacer justicia a la idea de la *evolución finalista*, psicológicamente tan importante, pues toda modificación de un estado queda reducida a una «sublimación» de las sustancias básicas, o sea a poco menos que una manifestación impropia de una y la misma cosa.

La idea del desarrollo sólo es aceptable si la idea de la sustancia invariable no es subordinada a la denominada realidad objetiva, es decir, siempre que no se postule la causalidad como idéntica con la conducta de las cosas. En efecto, la idea del desarrollo exige la posibilidad del cambio de las sustancias, que, energéticamente consideradas, son sistemas de energía dotados de variabilidad e intercambiabilidad teóricamente ilimitadas, siempre dentro del principio de equivalencia y supuesta, claro está, la posibilidad de una diferencia de potencial. También aquí, como al

considerar la interrelación causal y final, la proyección de la hipótesis energetista nos lleva a una irreductible antinomia, ya que la sustancia invariable no puede ser, al mismo tiempo, un sistema de energía[33]. Según el punto de vista mecanicista, la energía adhiere a la sustancia, razón por la cual Wundt habla de una *energía de lo psíquico* que habría aumentado en el curso del tiempo y no permitiría, por eso, la aplicación de las leyes de la energía. Para el punto de mira energetista, en cambio, la sustancia es meramente la expresión o signo de un sistema energético. Esa antinomia sólo seguirá siendo irreductible mientras desconozcamos que las concepciones corresponden a actitudes psicológicas fundamentales, las cuales, en cierta medida, coinciden evidentemente con las condiciones propias del objeto, de modo que sus puntos de vista también han de ser prácticamente aplicables. De ahí que tanto los causalistas como los finalistas se esfuercen tan desesperadamente por sustentar la validez objetiva de sus respectivos principios, pues se trata, al mismo tiempo, de los principios que rigen sus respectivas actitudes ante la vida y el universo, concepciones cuya validez condicional nadie estaría dispuesto a aceptar sin más, pues nadie, salvo una especie de suicida, querría cortar la rama en que está sentado. Pero las irremediables antinomias que se desprenden de la proyección de principios lógicamente justificados obligan a un estudio fundamental de las propias actitudes psicológicas, único procedimiento que permite evitar la violación de los otros principios lógicamente justificados. La antinomia debe resolverse en un *postulado antinómico*, por insuficiente que este recurso parezca al concretismo humano y por mucho que repugne al espíritu naturalista atribuir a la denominada realidad el carácter de una misteriosa irracionalidad, carácter que, sin embargo, se desprende irremediablemente del postulado antinómico[34].

La doctrina evolucionista no puede prescindir del punto de vista finalista, y hasta Darwin —Wundt lo ha destacado correctamente— maneja conceptos finalistas, como el de la adaptación y otros. El hecho evidente de la diferenciación y el desarrollo no puede explicarse totalmente por la causalidad, sino que obliga a recurrir al enfoque finalista, que el hombre ha creado, junto al causalista, en el curso de su desarrollo psíquico.

La concepción finalista concibe las causas como medios para el fin. El problema de la *regresión* constituye un ejemplo simple: causalmente, la regresión está condicionada, por ejemplo, por la «fijación a la madre». Finalísticamente, en cambio, la libido regresa a la *imago* de la madre, para hallar allí las asociaciones mnemónicas que permiten al desarrollo pasar, por ejemplo, de un sistema sexual a un sistema espiritual.

La primera de esas explicaciones se limita a destacar la importancia de la causa y desdeña totalmente el valor del proceso de la regresión. De esta manera, el edificio de la cultura queda reducido a un mero sucedáneo, debido únicamente a la imposibilidad

del incesto. La segunda explicación, en cambio, nos permite prever todo lo que ha de resultar de la regresión y, al mismo tiempo, nos deja comprender el significado de las imágenes mnemónicas que han venido a reavivar la libido en regresión. Al causalista, desde luego, esta última concepción ha de parecerle increíblemente hipotética, pero para el finalista, la «fijación a la madre» representa un supuesto arbitrario, al cual puede objetarse que pasa totalmente por alto la finalidad, único factor al cual podría atribuirse la reanimación de la *imago* materna. Adler, por ejemplo, aduce numerosos cargos de esa índole contra la teoría freudiana. Por mi parte, en *Transformaciones y símbolos de la libido* traté, aunque no explícitamente, de hacer justicia a ambos puntos de vista, actitud que ambos bandos me reprocharon calificándola de posición poco clara y vacilante. He compartido, así, la suerte de los neutrales durante la guerra, a los que frecuentemente hasta se les negó la buena fe[35].

Lo que es un *hecho* para la concepción causalista, es un símbolo para la finalista, y viceversa. Cuanto para aquélla es *efectivamente*, para la otra es *inefectivamente* (en el sentido de «figurado»). Por tanto, debemos conformarnos con el postulado antinómico y considerar el mundo *también* como fenómeno psíquico. Naturalmente, para la ciencia es indispensable saber cómo es el mundo «en sí» pero tampoco la ciencia puede eludir las condiciones psicológicas del conocer, y la psicología, en particular, es la que más debe considerar esas condiciones. Precisamente porque el alma posee también el punto de vista finalista, es psicológicamente ilícito proceder con un criterio causalista exclusivo frente al fenómeno psíquico, actitud que nos conduce a la conocida monotonía interpretativa.

La concepción simbolística de las causas, que alcanzamos merced al enfoque energetista, es imprescindible para la diferenciación del alma, pues los hechos, si no son concebidos simbolísticamente, no pasan de ser sustancias inmutables que siguen actuando permanentemente, como ocurre, por ejemplo, en la vieja teoría traumática de Freud. La causa no permite evolución alguna; para el alma, la *reductio ad causam* es lo contrario del desarrollo, pues mantiene la libido aferrada a los hechos elementales. Desde el punto de vista del racionalismo, ese proceder es el único aceptable, pero desde el punto de vista del alma es una actitud avital y atrozmente tediosa, con lo cual, naturalmente, no pretendemos negar que la fijación de la libido a los hechos fundamentales es imprescindible para muchos seres. Pero en la medida en que esa condición se haya cumplido, el alma no puede detenerse permanentemente en ella, sino que debe seguir desarrollándose mediante la transformación de las causas en medios para un fin, en expresiones simbólicas de un camino a recorrer. Con ello desaparece el significado exclusivista de la causa, es decir, su valor energético, para reaparecer en el símbolo, cuya fuerza de atracción representa el correspondiente *quantum* de libido. Jamás se podrá eliminar el valor de una causa postulando un fin arbitrario y racional, procedimiento que siempre será un artificio.

El desarrollo anímico no puede efectuarse únicamente merced al propósito y a la voluntad, sino que necesita el símbolo atractivo, cuyo *quantum* de valor supera al de la causa. Además, el símbolo no puede llegar a formarse mientras el alma no se haya detenido suficientemente en los hechos elementales, es decir, mientras la necesidad interior o exterior del proceso vital no haya llevado a una transformación de la energía. Si el hombre viviera en forma meramente instintiva y automática, las transformaciones sólo podrían tener lugar de acuerdo con leyes puramente biológicas, y algo de eso aun lo vemos en la vida anímica de los primitivos, que es al mismo tiempo totalmente concretística y totalmente simbolística. En el hombre civilizado, el racionalismo de la conciencia, tan útil por lo demás, se revela como el más grave obstáculo para las transformaciones fáciles de la energía, ya que la razón, para evitar las antinomias que le resultan intolerables, siempre se pliega exclusivamente a uno u otro partido y procura aferrarse desesperadamente a los valores que ha elegido, sin cejar en ello mientras considere el hecho de la razón humana como «sustancia inmutable», excluyéndose así su concepción simbolística. La razón, empero, es sólo relativa y se anula a sí misma en sus antinomias. Además, sólo es el medio para un fin, sólo es expresión simbólica para el punto de intersección de un camino evolutivo.

c) La entropía

El principio de equivalencia es uno de los postulados prácticamente importantes de la energética; el otro postulado complementario e imprescindible lo constituye el *principio de la entropía*. Las conversiones de energía sólo son posibles merced a diferencias de intensidad preexistentes. De acuerdo con el principio de Carnot, el calor sólo puede transformarse en trabajo pasando de un cuerpo más caliente a otro más frío. Pero el trabajo mecánico se convierte continuamente en calor que por su baja intensidad ya no puede volver a transformarse en trabajo. Así, un sistema energético cerrado iguala paulatinamente sus diferencias de intensidad hasta alcanzar una temperatura constante y uniforme, con lo cual queda imposibilitada toda otra transformación. Tal estado es el de la llamada *muerte calórica*.

Empíricamente sólo conocemos el principio de la entropía como una ley de procesos parciales que constituyen un sistema relativamente cerrado. También el psiquismo puede ser considerado como tal sistema relativamente cerrado, y sus conversiones de energía llevan a una compensación de diferencias que, según la formulación de Boltzmann[36], conduce de un estado improbable a un estado probable, proceso en el cual, empero, se limita cada vez más la posibilidad de nuevas transformaciones. Observamos ese proceso, por ejemplo, en el desarrollo de una actitud mental permanente y relativamente inmutable. Después de violentas fluctuaciones iniciales, las contradicciones se compensan y aparece paulatinamente

una nueva actitud, cuya ulterior estabilidad será tanto mayor, cuanto más violentas hayan sido las diferencias iniciales. Cuanto mayor haya sido la tensión de las contradicciones, tanto mayor será la energía que de ella surja, y cuanto mayor esta energía, tanto más intensa será la fuerza atractiva, constelizante. En proporción con esa mayor atracción, será también mayor la amplitud del material psíquico constelizado, y cuanto más aumente esta amplitud, tanto menor será la posibilidad de ulteriores trastornos que podrían resultar de diferencias con materiales no constelizados previamente. De ahí que una actitud mental surgida de amplias compensaciones sea particularmente estable. La experiencia psicológica cotidiana nos suministra abundantes pruebas de la exactitud de esta regla: los más profundos conflictos, una vez superados, dejan tras sí una seguridad y tranquilidad o un quebrantamiento tales, que difícilmente podrán ser trastornados o, respectivamente, curados, mientras que, por el contrario, es preciso que hayan existido los más profundos contrastes y que éstos hayan llevado a una conflagración, para producir resultados valiosos y permanentes. Dado que a nuestra experiencia sólo le son accesibles los sistemas relativamente cerrados, nunca tenemos oportunidad de observar una entropía psicológica absoluta; pero cuanto más completamente cerrado sea el sistema psicológico, tanto más fácilmente se revelará el fenómeno de la entropía[37]. Obsérvase esto con particular claridad en aquellos trastornos mentales que se caracterizan por un intenso aislamiento del mundo exterior. La llamada «imbecilidad afectiva» de la demencia precoz o esquizofrenia quizá pueda considerarse como un fenómeno entrópico; también cabe interpretar así todas aquellas manifestaciones degenerativas que se desarrollan en actitudes psicológicas excluyentes, a la larga, de toda vinculación ambiental. Tales sistemas psicológicos relativamente cerrados los hallamos también en los *procesos voluntariamente dirigidos*, como el pensamiento y el sentimiento dirigidos. Estas funciones se basan en el principio de la exclusión de lo inconveniente, es decir, de cuanto fuere susceptible de apartar del sentido elegido. Los elementos «propios» se dejan abandonados a la mutua compensación y son protegidos, entre tanto, contra toda influencia perturbadora exterior. Así alcanzan, al cabo de algún tiempo, su estado más probable, el cual demuestra su solidez, por ejemplo, mediante un concepto «establecido» o una manera de pensar «acostumbrada», etc. Cuán tenaces son tales formaciones, sólo podrá apreciarlo quien haya tratado de disolverlas, como, por ejemplo, al eliminar un prejuicio o modificar una manera de pensar. En la historia de los pueblos, las modificaciones de esa índole hasta han costado torrentes de sangre. Sin embargo, en la medida en que es imposible alcanzar un aislamiento absoluto —excluidos, quizá, los procesos patológicos— también el proceso energético se continúa como desarrollo, aunque con decreciente intensidad, con menor gradiente, debido a las «pérdidas por rozamientos».

Esa forma de considerar las cosas ya es conocida desde hace mucho tiempo. Nadie ignora las «convulsiones de la juventud» que ceden la plaza a la «serenidad de la madurez»; se habla de una «sólida convicción» después de los «conflictos de la duda», de una «conciliación de las tensiones internas», etc. He aquí trasuntada la concepción energetista que intuitivamente todos aplicamos. Para el psicólogo científico, sin embargo, esa concepción no podrá ser útil mientras no sienta la necesidad de apreciar valores psicológicos. A la psicología fisiológica ni siquiera le interesa el problema, pues, como ya su nombre lo indica, se dedica al aspecto fisiológico de la psicología. En cuanto a la psiquiatría, como sabemos, es meramente descriptiva en relación con la psicología, y hasta hace poco ni siquiera se preocupaba de la causalidad psicológica, llegando aun a negarla. A la psicología analítica, en cambio, le cupo la misión de considerar también el punto de mira energetista, pues la concepción causal-mecanicista del psicoanálisis freudiano no alcanzaba a hacer justicia al hecho de los *valores* psicológicos. El valor requiere un concepto explicativo de índole cuantitativa al que un concepto cualitativo, como por ejemplo el de la sexualidad, jamás podrá suplantar. Un concepto cualitativo es siempre la designación de una cosa, de una sustancia; un concepto cuantitativo, en cambio, es siempre la designación, de una relación de intensidad, y nunca de una sustancia o cosa. Un concepto cualitativo que no designara una sustancia, o una cosa, o un hecho, sería una excepción más o menos arbitraria, y el mismo carácter tendría un concepto energético hipostasiado, cualitativo. La explicación científica causalista necesita en ocasiones tales hipótesis, pero no deben ser utilizadas para tornar superflua la concepción energetista. Recíprocamente, lo mismo rige para la energetista, que a veces tiende a negar la sustancia, convirtiéndose así en una concepción meramente teleológica o finalista. Sería ilícito postular un concepto cualitativo para la energía, pues representaría una especificación de la energía, la cual no puede ser más que una fuerza. En biología, ello equivaldría al vitalismo; en psicología, al sexualismo (Freud) o cualquier otro «ismo», pudiéndose demostrar en tal caso que el investigador reduce la energía del psiquismo total a una fuerza o un instinto determinados. Los instintos, sin embargo, como ya hemos señalado, son especificaciones. La energía les está supraordinada, como concepto relacionante, y nunca podrá expresar otra cosa sino las relaciones entre valores psicológicos.

d) Energetismo y dinamismo

Cuanto hasta ahora se ha expuesto sobre la energía, refiérese al concepto puro de la energía. Ésta, como su concepto correlativo, el de tiempo, es una forma de intuición inmediata, dada a priori[38] por un lado; pero por el otro es un *concepto concreto, aplicado o empírico*, abstraído de la experiencia, como lo son todos los

conceptos explicativos de la ciencia[39]. El concepto aplicado de la energía siempre concierne a la conducta de fuerzas, es decir, de sustancias en movimiento, pues sólo de ese modo se da la energía a la *experiencia*: sólo por la intuición de la conducta de sustancias en movimiento. De ahí que, en la práctica, se hable de energía eléctrica, etc., denotando con ello que la energía sería en cada caso una fuerza determinada. De esa mezcla del concepto empírico o aplicado y de la forma intuicional del fenómeno surgen aquellas constantes confusiones de «energía» y «fuerza». Similarmente, tampoco el concepto de la energía psicológica es puro, sino sólo un concepto concreto y aplicado que se ofrece a nuestra intuición como una «energía» sexual, vital, espiritual, moral, etc., es decir, con otras palabras, en la forma del instinto, cuya inconfundible naturaleza dinámica justifica su equiparación conceptual con las fuerzas físicas.

La aplicación del concepto puro a los objetos de la experiencia implica necesariamente una mayor concretización o representatividad del concepto, con lo que, en apariencia, el concepto vendría a postular una sustancia. Ello ocurrió, por ejemplo, con el concepto del éter físico, que, pese a ser un concepto, fue aplicado como si se tratara de una sustancia cabal. Tal confusión es inevitable, pues no somos capaces de imaginarnos representativamente un *quantum*, salvo que se trate de un *quantum de alguna cosa*. Esa cosa es, precisamente, la sustancia. De ahí que todo concepto aplicado se hipostasíe inevitablemente, aun contra nuestra voluntad, lo cual, sin embargo, no nos debería hacer olvidas nunca que se trata de un concepto.

Hemos propuesto designar «libido» el concepto de energía que aplicamos en la psicología analítica. La elección de dicho término quizá no sea ideal, en ciertos sentidos, pero consideramos que este concepto merecía tal designación, aun cuando sólo fuera por razones de justicia histórica. En efecto, fue Freud quien primero persiguió y describió coherentemente las relaciones psicológicas dinámicas en psicología, aplicando con tal fin el cómodo término de «libido», aunque con un sentido específicamente sexual, de acuerdo con su punto de partida general, que es el de la sexualidad. Además de «libido», Freud también emplea los términos «instinto» (por ejemplo, en «instintos del yo») y «energía psíquica» (por ejemplo, en la interpretación de los sueños). Como Freud se limita casi exclusivamente a la sexualidad y a sus múltiples ramificaciones en lo psíquico, la definición sexualista de la energía como fuerza instintiva específica es suficiente para los fines que persigue. En cambio, si se tiende a alcanzar una teoría psicológica general, es imposible aplicar como concepto explicativo una energía exclusivamente sexual, es decir, un instinto específico, pues la transformación de la energía psíquica no es una *dinámica exclusivamente sexual*. La dinámica sexual representa, en la totalidad de lo psíquico, sólo un caso especial. Con eso no pretendo negar su existencia, sino sólo conferirle su ubicación exacta.

Dado que el concepto aplicado de la energía se hipostasía para la intuición en forma inmediata en las fuerzas psíquicas (instintos, afectos y otros procesos dinámicos), su contenido representativo es, a nuestro juicio, suficientemente expresado por el término «libido», pues otras intuiciones similares ya han usado tradicionalmente términos semejantes, como por ejemplo la «voluntad» de Schopenhauer, la ορμή de Aristóteles, el «Eros» («odio y amor de los elementos»), etc. De estos conceptos sólo he tomado lo representativo de la denominación, sin ajustarme a la definición del concepto correspondiente. No obstante, al omitir en mi obra anterior una explícita aclaración al respecto, he dado lugar a múltiples falsas interpretaciones, al achacárseme con carácter casi general una especie de concepción vitalista.

Como ya he señalado, no implico en el término «libido» ninguna clase de definición sexual[40], pero tampoco pretendo negar con ello la existencia de una dinámica sexual ni de ninguna dinámica, como por ejemplo, la del instinto del hambre.

Ya en 1912 destaqué que mi concepción de un instinto general de vida, llamado libido, sustituye al concepto de «energía psíquica» que apliqué en mi *Psicología de la demencia precoz*. En dicha oportunidad pequé por omisión al describir el concepto sólo en su aspecto psicológico, dejando a un lado su metafísica, que procuro exponer en la presente obra. Pero al limitarme a presentar el concepto de la libido únicamente en su faz fenoménica, también lo aplico, como si estuviera hipostasiado. En tal sentido, mía es la culpa de las confusiones ocurridas. De ahí que posteriormente declarara expresamente, en mi *Darstellung ciner psychoanalytischen Theorie* (1913 [hay edición castellana: *Teoría del psicoanálisis*, Barcelona, 1935]) lo siguiente:

> … *que la libido, con la cual operamos, no sólo no es concreta ni conocida, sino que es precisamente una incógnita, una pura hipótesis, una imagen o un vale; tan imposible de captar concretamente como la energía en el mundo de las representaciones físicas*.

La «libido» no es, por tanto, sino una expresión abreviada de la «concepción energetista». Todo ello se debe a que nuestras representaciones intuicionales nunca podrán operar con conceptos puros, salvo que logremos expresar matemáticamente los fenómenos. Pero mientras eso no sea posible, los conceptos aplicados siempre se hipostasiarán automáticamente en la intuición por medio de los datos de la experiencia.

Aun debemos mencionar otra vaguedad que resulta de la aplicación intuicional de los conceptos de la libido y de la energía en general: nos referimos a la confusión, inevitable en la esfera intuicional, entre la energía y el concepto del efecto causal,

siendo éste un concepto dinámico, y no energético.

La concepción causal-mecanicista ve de la siguiente manera una serie de hechos a-b-c-d: a causa b; b causa c, etc. En este sentido, el concepto de efecto es una designación de cualidad, es decir, una *virtus* de la causa o, con otras palabras, una dinámica. La concepción energéticofinalista, en cambio, lo considera así: a-b-c- son, medios de la conversión de energía que, sin causa alguna, transcurren entrópicamente desde a, el estado menos probable, pasando por b-c, hacia el estado más probable. Prescíndese totalmente de un efecto causal, considerando únicamente las intensidades de acción. Siendo las intensidades iguales, podemos poner, en lugar de a-b-c-d, también w-x-y-z.

Ahora bien: en ambos casos el material empírico es la serie a-b-c-d, aunque con la diferencia de que la concepción mecanicista deriva un dinamismo del efecto causal que ella contempla en el material, mientras que la concepción energetista, en vez del efecto causal, contempla la equivalencia del efecto convertido. En otros términos, ambas concepciones enfocan la serie a-b-c-d, pero la una lo hace en forma *cualitativa*, y la otra con criterio *cuantitativo*. La concepción causalista abstrae el concepto dinámico del material empírico, mientras que la concepción finalista aplica su concepto puro de la energía en la esfera intuicional y, en cierto modo, lo convierte en un dinamismo. A pesar de tal discrepancia gnoseológica, cuyo absolutismo no podría ser mayor, ambas concepciones se entremezclan inevitablemente en el concepto de fuerza: ello ocurre, efectivamente, cuando la posición causalista abstrae el concepto de la dinámica a partir de la percepción pura de la cualidad actuante, y cuando la posición finalista torna intuíble su concepto puro por medio de la aplicación. Por eso, el mecanicista habla de la «energía de lo psíquico», mientras que el energetista se refiere a la «energía psíquica». De lo que antecede se desprende sin lugar a dudas que es uno y el mismo proceso el que, a la luz de las distintas concepciones, adquiere en cada caso un aspecto totalmente distinto.

3. Conceptos fundamentales de la teoría de la libido

a) Progresión y regresión

La progresión y la regresión de la libido constituyen, sin duda alguna, uno de los fenómenos energéticos más importantes de la vida psíquica.

Con el término «progresión» se entiende, ante todo, el avance cotidiano del proceso de adaptación psicológica. Como sabemos, la adaptación jamás llega a completarse, aunque la confusión entre la actitud alcanzada y la verdadera adaptación induce a suponerlo. Sólo mediante una actitud correspondiente dirigida podemos cumplir las necesidades de la adaptación. Por tanto, el proceso de adaptación se lleva a cabo en dos etapas: (1) establecimiento de la actitud; (2) completamiento de la adaptación mediante la actitud. La actitud frente a la realidad es algo extraordinariamente tenaz, pero por tenaz que sea el hábito, su capacidad efectiva de adaptación lo es en grado mínimo. He aquí una consecuencia necesaria de la continua mutación ambiental y de la readaptación que ella impone.

La *progresión* de la libido consistiría, por consiguiente, en la continua satisfacción de las exigencias planteadas por las condiciones ambientales. Como esa función sólo puede cumplirse merced a una actitud, la cual, precisamente por ser una actitud, está necesariamente orientada, y en consecuencia implica cierta unilateralidad, puede darse fácilmente el caso de que la actitud ya no llegue a cumplir la función de adaptación por haberse modificado las condiciones exteriores a tal punto que exijan una actitud distinta de la existente. Así, por ejemplo, la actitud afectiva que procura afrontar las condiciones de la realidad mediante la empatía, bien puede tropezar con una condición que sólo pueda ser superada por una actitud intelectual, es decir, por medio de una comprensión premeditada y cogitativa. En tal caso fracasará la actitud afectiva, y con ello también se detiene la progresión de la libido. El sentimiento de vida que reinaba se extingue, y en cambio se exacerba desagradablemente el valor psíquico de ciertos contenidos de conciencia, contenidos y reacciones subjetivas irrumpen en primer plano, y el estado se torna afectivo, tendiendo a estallar en explosiones. Estos síntomas traducen una *acumulación de la libido*. El estado de acumulación se caracteriza por la *disociación de los pares de contrarios*. En el curso de la progresión los pares de contrarios se mantienen unidos en el decurso coordinado de los procesos psicológicos. Su acción sinérgica facilita la regularidad equilibrada del proceso, que sería unilateral y absurdo si no estuviera dotado de antagonismos internos. De ahí que toda extravagancia y exageración se considere a justo título como una pérdida del equilibrio, por faltarle evidentemente la acción coordinadora del impulso antagónico. Por consiguiente, cualquiera que sea la función de adaptación cumplida, la progresión lleva implícita en su esencia la interacción uniforme y equilibrada del impulso y de su antagonista, del sí y del no. Esta compensación y unión de los pares antagónicos la comprobamos, por ejemplo, en el proceso reflexivo ante una decisión de importancia. En la acumulación de la libido, cuando queda impedida la progresión, el sí y el no ya no pueden unirse en un

acto coordinado, por la equiparación de sus respectivos valores, que se equilibran mutuamente. Cuanto más dure la acumulación, tanto más ascenderá el valor de las posiciones antagónicas, que enriquecen progresivamente en asociaciones y se anexan nuevos sectores del material psíquico. La tensión lleva al conflicto; el conflicto conduce a intentos de represión mutua, y si fracasa la represión de la parte contraria, prodúcese la disociación, la «escisión de la personalidad», la oposición a sí mismo, creándose con ello una posibilidad de neurosis. Los actos emanados de tal estado son incoordinados, es decir, patológicos, y adquieren el carácter de actos sintomáticos; aunque en parte estén normalmente determinados, fúndanse por otro lado en el conflicto reprimido, el cual, a diferencia del suceder progresivo, no actúa como factor de equilibrio, sino de oposición, con lo cual el efecto alcanzado no se estimula, sino que es perturbado.

La pugna entre los contrarios continuaría inútilmente si, junto con el estallido del conflicto, no comenzara también el proceso de la *regresión*, de la evolución retrógrada de la libido. La colisión de los contrarios produce su desvalorización paulatina; dicha desvalorización aumenta continuamente y es lo único que la conciencia llega a percibir, siendo equivalente a la regresión, pues a medida que progresa la desvalorización de los opuestos conscientes, aumenta el valor de todos aquellos procesos psíquicos que no interesan para la adaptación y que, por tanto, rara vez o nunca alcanzan aplicación consciente. Entre esos elementos psíquicos que no pueden servir a los fines de la adaptación ambiental predominan los elementos inconscientes. Por tanto, aumenta la valencia de los sustratos de la conciencia y de lo inconsciente, por lo cual cabe esperar que éste llegue a influir sobre la conciencia. Debido a la inhibición que lo consciente ejerce sobre lo inconsciente, los valores inconscientes sólo alcanzan, en un principio, expresión indirecta. La inhibición que sufren es una consecuencia del carácter orientado y direccional de los contenidos conscientes (la inhibición es idéntica a lo que Freud ha denominado «censura»). La manifestación indirecta de lo inconsciente adopta la forma de perturbaciones del suceder consciente: en el experimento de asociaciones, como signos de complejos; en lo restante, como actos sintomáticos, descritos originalmente por Freud; en los estados neuróticos, como síntomas.

A medida que la regresión aumenta la valencia de aquellos contenidos que previamente estaban excluidos del proceso de adaptación consciente, siendo por lo general «oscuramente conscientes» o totalmente inconscientes, impúlsanse a través del umbral de la conciencia elementos psíquicos evidentemente inútiles para los fines de la adaptación, por lo cual habían sido siempre apartados de la función psíquica orientada. Los trabajos de Freud han demostrado cabalmente la índole de esos contenidos: no sólo son sexual-infantiles, sino contenidos y tendencias incompatibles en general, de naturaleza en parte inmoral, en parte antiestética, en parte irracional o

imaginaria. Este carácter evidentemente inadecuado para los fines de la adaptación es el motivo del menosprecio con que la literatura psicoanalítica suele considerar el trasfondo del alma[41]. Superficialmente considerado, lo que la regresión trae a luz es, evidentemente, fango abisal, pero si uno no se conforma con el examen y la valoración superficiales y renuncia a los juicios aparentes, determinados por una teoría preconcebida, se advertirá que no sólo se trata de restos de la vida diurna, incompatibles con ésta y por ello condenados, ni sólo de incómodas y reprobables tendencias primordiales del ser humano animal, sino que también existen allí gérmenes de nuevas posibilidades vitales[42]. Uno de los grandes valores del psicoanálisis reside precisamente en que no vacila en traer a luz todos los contenidos incompatibles, lo cual sería una empresa totalmente inútil y aún repudiable si los contenidos reprimidos no llevaran implícitas, justamente, las posibilidades de una renovación de la vida. Sabemos que es así y que debe ser así, no sólo por abundantes experiencias prácticas, sino también por las siguientes reflexiones:

El proceso de adaptación necesita de una función consciente y orientada que se caracteriza por su conciencia interna y por su integridad lógica. Como ya hemos visto, el carácter orientado de la función obliga a excluir cuanto le sea inadecuado, a fin de mantener su orientación. Lo inadecuado cae víctima de la inhibición y, con ello, es apartado de la atención consciente. Como enseña la experiencia, la función de adaptación conscientemente orientada sólo puede ser una, pues si, por ejemplo, nos colocamos en actitud *pensante* no podemos adoptar al mismo tiempo la *sintiente*, pues pensar y sentir son dos funciones totalmente dispares, al punto que para cumplir las leyes lógicas del pensamiento debemos excluir concienzudamente el sentimiento, para que el afecto no perturbe el proceso cogitativo. En tal caso sustraemos, en la medida de lo posible, la libido al proceso afectivo, de modo que esta función cae en un estado relativamente inconsciente. Como demuestra la experiencia, las actitudes son fundamentalmente habituales, de modo que las restantes funciones, inadecuadas, en la medida en que sean incompatibles con la actitud prevaleciente, son relativamente inconscientes, o sea no utilizadas inejercitadas, indiferenciadas y necesariamente asociadas, por coexistencia, con los restantes contenidos de lo inconsciente, cuya inferioridad e incompatibilidad ya hemos señalado. Por eso dichas funciones, cuando son activadas por la regresión y alcanzan así la conciencia, aparecen, por así decirlo, en forma incompatible, deformadas y cubiertas por el lodo de las profundidades.

Si recordamos, ahora, que el motivo de la acumulación de libido es el fracaso de la actitud consciente, comprenderemos en qué sentido los contenidos inconscientes activados por la regresión son gérmenes valiosos: en efecto, contienen los elementos de aquella otra función que fue excluida por la actitud consciente y que tendría la virtud de complementar o sustituir eficazmente a la actitud consciente fracasada.

Cuando el pensamiento fracasa como función adaptatriz por encontrarse ante una situación a la cual sólo es posible adaptarse por medio de la empatía, el material inconsciente activado por la regresión contiene, precisamente, la función sensible que falta a la adaptación, pero la contiene aún en forma embrionaria, es decir, arcaica y no desarrollada. Similarmente, en el tipo opuesto la regresión activa en lo inconsciente una función cogitativa que compensa eficazmente la insuficiencia de la empatía consciente.

La regresión, al activar una situación inconsciente, confronta a la conciencia con el problema del alma frente al problema de la adaptación exterior. Es natural que la conciencia se resista a aceptar los contenidos regresivos, pero la imposibilidad de la progresión concluye por forzarla a someterse a dichos valores regresivos, lo cual significa, en otros términos, que la regresión lleva a la ineludible adaptación al alma, al mundo psíquico interior.

Así como la adaptación al mundo circundante puede fracasar debido al carácter unilateral de la función adaptatriz, también la adaptación al mundo interior puede fracasar por la unilateralidad de la función que le está dedicada. Cuando, por ejemplo, la acumulación de la libido se ha producido por el fracaso de la actitud cogitativa frente a la necesidad de adaptación exterior, y si entonces la regresión ha venido a activar la función sensible inconsciente, lo único que se alcanzará al principio será una empatía del mundo interior, resultado que bien puede ser suficiente, como comienzo. Pero a la larga dicha empatía no bastará, sino que será necesario recurrir también a la función cogitativa, tal como frente al mundo exterior se hizo necesario el recurso opuesto. Por todo ello se torna necesaria una total orientación hacia el mundo interior, hasta el momento en que se haya alcanzado la adaptación interior; una vez lograda ésta, podrá continuar nuevamente la progresión.

El principio de progresión y regresión se refleja en el «mito del dragón-ballena», estudiado por Frobenius[43], como lo expusimos detalladamente en nuestro libro *Transformaciones y símbolos de la libido*. El héroe de dicho mito es el representante simbólico de los desplazamientos de la libido. La incorporación al dragón es el movimiento regresivo; el viaje al Este (el viaje nocturno por mar) y los sucesos que en él ocurren simbolizan las adaptaciones frente a las condiciones del mundo psíquico interior. La situación de ser totalmente engullido y desaparecer el héroe en el vientre del dragón-ballena, representa cómo la actitud se aparta completamente del mundo exterior. La dominación del monstruo desde su interior refleja el resultado de la adaptación a las condiciones del mundo interior. La salida del vientre (el «romper el cascarón») con ayuda de un ave, que también es una salida del sol, representa el nuevo comienzo de la progresión.

Es característico que mientras el héroe se halla engullido, el monstruo inicie el viaje nocturno por mar *hacia el Este*, es decir, hacia el levante, con lo que a nuestro

juicio se denota el hecho de que la regresión no significa necesariamente un retroceso, en el sentido de *involución o degeneración*, sino más bien una fase necesaria del proceso evolutivo, en la cual el hombre carece, empero, de la noción del desarrollo, por encontrarse en una situación forzosa que se representa como si estuviera en un estado muy infantil y aún embrionario, es decir, en el propio vientre materno. Sólo si el ser humano permanece en tal estado, podrá hablarse de evolución regresiva, involución o degeneración.

Análogamente, tampoco debe confundirse la *progresión* con la *evolución*, pues el constante flujo o decurso de la vida no significa necesariamente desarrollo progresivo o diferenciación, ya que ciertas especies animales y vegetales han permanecido detenidas desde tiempos prehistóricos casi en el mismo nivel de diferenciación y, no obstante, sobreviven. Así, también la vida psíquica humana puede ser progresiva sin evolución, y regresiva sin involución. Evolución e involución nada tienen que ver, en sí mismas, con progresión y regresión, pues estas últimas son, en realidad, meros movimientos vitales, que a pesar de su movilidad tienen carácter estacionario. Corresponden a lo que Goethe ha designado tan hermosamente como sístole y diástole[44].

Muchas son las objeciones levantadas contra esa concepción del mito como representación de hechos psicológicos. Es sabido lo difícil que resulta desprenderse de la idea de que el mito sería, en cierto modo, una alegoría explicativa de fenómenos astronómicos, meteorológicos o vegetativos. No puede negarse la coexistencia de dichas tendencias explicativas, pues las pruebas que las demuestran son abrumadoras, pero con ello no se resuelve la cuestión de por qué el mito explica alegorizando precisamente en esa forma, y no en otra. Es preciso comprender de dónde toma el hombre primitivo su material de explicación y tampoco debe olvidarse que el afán de causalidad del primitivo no es, en modo alguno, tan grande como el nuestro. En cierta manera, le importa mucho menos la explicación que la fabulación. En nuestros pacientes podemos comprobar diariamente cómo se forman las fantasías míticas: no son construidas reflexivamente, sino que se presentan como imágenes o representaciones seriadas que se imponen desde lo inconsciente, y al ser narradas tienen a menudo el carácter de episodios coherentes que equivalen a representaciones míticas. De esa manera fórmanse los mitos; por tal motivo, también las fantasías originadas en lo inconsciente tienen tantas analogías con los mitos primitivos. Pero en la medida en que el mito no es sino una proyección de lo inconsciente, y de ningún modo una invención consciente, no sólo se explica que siempre nos encontremos con los mismos temas mitológicos, sino también que el mito represente típicos fenómenos psíquicos.

Impónese ahora la cuestión de cómo ha de comprenderse energéticamente el proceso de la progresión y de la regresión. Es evidente, a primera vista, que

progresión y regresión son, esencialmente, *procesos de fuerza*. La progresión podría compararse con un curso de agua que corriera de la cumbre hacia el valle. La acumulación correspondería entonces a un obstáculo específico que se opone a la corriente, por ejemplo un dique que convierta la energía cinética de aquélla en energía potencial de la altura. La acumulación obliga al agua a emprender otro camino, una vez que la haya hecho alcanzar una altura que le permita derramarse por algún punto. Quizá se dirija a un canal que, por medio de una turbina, convierta en electricidad la energía viva del declive. Esta conversión representaría una nueva progresión creada por acumulación y regresión, cuyo carácter distinto a la anterior se acusa porque la energía se manifiesta ahora en nueva forma. En este proceso de transformación, el principio de equivalencia tiene particular valor heurístico. *La intensidad de la progresión reaparece íntegramente en la intensidad de la regresión*.

De la concepción energetista no se desprende esencialmente que la progresión y regresión de la libido sean procesos obligados, sino sólo que deben existir transformaciones equivalentes, pues la energética únicamente conoce el *quantum*, pero nunca el *quale*. Así, progresión y regresión son funciones específicas que es preciso concebir como procesos dinámicos y que, como tales, están condicionados por cualidades de la sustancia. Por tanto, la progresión y la regresión jamás podrán deducirse de la esencia del concepto energético, sino que sólo es posible comprenderlas energéticamente en sus mutuas relaciones. El por qué de la existencia de la progresión y la regresión únicamente puede deducirse de las cualidades de la sustancia, es decir, mediante una concepción mecanicista-causal. La progresión, como proceso adaptativo continuo a las condiciones ambientales, se funda en la necesidad vital de la adaptación. El imperio de la necesidad exige la absoluta orientación hacia las condiciones ambientales y la represión de todas aquellas tendencias y posibilidades que están al servicio de la individuación.

La regresión, por lo contrario, como adaptación a las condiciones de la propia vida interior, se basa en la necesidad vital de satisfacer las exigencias de la individuación. El ser humano no es una máquina, en el sentido de un organismo que pudiera cumplir incesantemente el mismo trabajo, sino que sólo puede afrontar en forma ideal la exigencia de las necesidades exteriores si se halla también adaptado a su propio mundo interior, es decir, si está en armonía consigo mismo. Recíprocamente, sólo puede adaptarse a su propio mundo interior y alcanzar la armonía consigo mismo, si está adaptado asimismo a las condiciones ambientales. Como muestra la experiencia, ninguna de ambas funciones puede abandonarse sino transitoriamente: si, por ejemplo, se cumple sólo la adaptación unilateral al exterior, descuidándose lo interior, aumenta paulatinamente el valor de las condiciones interiores, lo que se acusa en el predominio de elementos personales en la adaptación exterior. Tuvimos oportunidad de observar un caso drástico de esta especie. Un

industrial que había levantado su empresa por sí mismo, forjando una fortuna, comenzó a recordar cierta fase de su juventud en la cual había tenido gran afición por el arte. Sintió la necesidad de retomar esas tendencias y comenzó a crear diseños artísticos para los productos de su fabricación, con el resultado de que ya nadie quiso comprar esos productos artísticos y el industrial quebró al cabo de pocos años. Su error fue pretender transferir al exterior lo que pertenecía a su interior, errando así en la interpretación de la necesidad de individuación. El fracaso tan notable de una función adaptatriz que hasta entonces había sido perfectamente eficaz se explica por esa típica tergiversación de las necesidades interiores.

Aunque la progresión y la regresión están causalmente fundadas en la naturaleza misma de los procesos vita les, por un lado, y en las condiciones ambientales, por el otro, es preciso concebirlas, si se consideran energéticamente, sólo como medios o puntos de pasaje del proceso energético. Vistas desde ese ángulo, la progresión y la adaptación de ella resultante se producen como medios para la regresión, más precisamente, para la manifestación del mundo interior en el mundo exterior, con lo cual se crea un nuevo medio de progresión de distinto tipo, la que representa una mejor adaptación a las condiciones ambientales.

b) Extraversión e introversión

La progresión y la regresión pueden relacionarse con la extraversión y la introversión de la libido. La progresión, como adaptación a las condiciones exteriores, podría concebirse como extraversión, mientras que la regresión, en tanto es adaptación a las condiciones interiores, puede interpretarse como introversión. De tal paralelismo, no obstante, surgiría una profunda confusión de los conceptos. Progresión, regresión, sólo pueden ser vagas analogías de la extraversión y la introversión. En realidad, esos últimos conceptos corresponden a dinamismos de tipo distinto a la progresión y regresión, los cuales son dinamismos o formas regulares de la conversión de energía, mientras que la extraversión y la introversión, como ya su nombre lo indica, son dinamismos o formas de la progresión tanto como de la regresión. La progresión es un movimiento vital progresivo en sentido cronológico, pudiendo llevarse a cabo de dos formas: ya *extravertida*, cuando los objetos, es decir, las condiciones ambientales determinan predominantemente la forma de progresión, ya *introvertida,* cuando la progresión debe adecuarse a las condiciones del yo, o, más exactamente, al «factor subjetivo». Análogamente, también la regresión puede producirse de dos maneras, ya como retracción del mundo exterior (introversión) o como una huida hacia las vivencias exteriores extravagantes (extraversión). Así, un fracaso puede precipitar a un individuo en un estado de sombrío ensimismamiento, mientras que impulsa al otro hacia juergas continuas. Estas dos formas de reacción

dispares, que hemos denominado introversión y extraversión, corresponden a dos tipos disposicionales opuestos.

La libido no se mueve sólo hacia adelante y hacia atrás, sino también hacia fuera y hacia dentro. En mi obra sobre tipología he expuesto detalladamente la psicología de esos últimos desplazamientos, de modo que renunciaré a explayar el tema en esta ocasión.

c) El desplazamiento de la libido

En *Transformaciones y símbolos de la libido*, segunda parte, capítulo III, he aplicado la expresión «desplazamiento de la libido» para significar su transformación o conversión energética, concibiéndola como una traslación de las intensidades o de los valores psíquicos desde un contenido a otro, análogamente a la denominada conversión de la energía, la cual, en su forma calórica, por ejemplo, es convertida por la máquina de vapor, primero en presión y luego en energía cinética. Similarmente, la energía de ciertos fenómenos psíquicos es convertida en otros dinamismos por la acción de medios adecuados. En la obra que acabo de mencionar he presentado ejemplos de esos procesos de transformación, de modo que sería obvio repetirlos aquí.

En los procesos naturales espontáneos, la energía se transforma de acuerdo con su gradiente natural, dando lugar a fenómenos naturales, pero a ningún «rendimiento de trabajo». Así también el ser humano, abandonado a sí mismo, vive en cierto modo como fenómeno natural y no produce trabajo en el sentido cabal del término. Mas la cultura constituye la máquina mediante la cual el gradiente natural es utilizado rindiendo un trabajo. El hecho de que el ser humano haya llegado a inventar esa máquina debe radicar en lo más profundo de su naturaleza, y quizá en la naturaleza de los seres vivientes en general, pues la sustancia viva es en sí un transformador de energía, participando la vida en el proceso de trasmutación, aunque de algún modo aun desconocido. La vida tiene lugar gracias a que utiliza las condiciones físicas y químicas naturales como si fueran medios para su existencia. El organismo vivo es una máquina que transforma la energía incorporada en cantidades equivalentes de otras manifestaciones dinámicas. No sería lícito afirmar que la energía física se transforma en vida, sino tan sólo que esa transformación es la expresión de la vida. Tal como el organismo vivo es una máquina, también otros mecanismos de adaptación a las condiciones físicas y químicas tienen el valor de máquinas que permiten distintas formas de trasmutación. Así, por ejemplo, todos los recursos de que necesita el animal para la seguridad y perpetuación de su existencia, aparte de la nutrición directa de su organismo, son máquinas que aprovechan el gradiente natural para lograr el rendimiento de un trabajo. Cuando el castor abate árboles y endica

mediante ellos los cursos de agua, realiza un trabajo que está condicionado por su diferenciación. Ésta constituye una cultura natural que funciona como transformadora de energía, es decir, como una máquina. Así también la cultura humana, en su calidad de producto de la diferenciación natural, es una máquina: en primer lugar, una máquina técnica que utiliza las condiciones naturales para la transformación de la energía física y química; pero también es una máquina espiritual que utiliza las condiciones del espíritu para la transformación de la libido.

Así como el hombre ha logrado, inventar una turbina, encauzarle un río y producir, con la energía cinética así obtenida, electricidad susceptible de múltiples aplicaciones, así también ha logrado aprovechar el instinto natural que abandonado a su gradiente transcurriría sin rendir trabajo alguno, convirtiéndolo mediante una máquina en una forma dinámica distinta, productora de trabajo.

La conversión de la energía instintiva se realiza por transferencia a un objeto análogo al objeto instintivo. Tal como la planta hidroeléctrica imita la caída de agua natural y capta así su energía, también la máquina psíquica imita el instinto y se apodera así de su energía. Un buen ejemplo al caso lo constituye la ceremonia primaveral de los watchandis[45]. Estos naturales cavan en la tierra un agujero de forma alargada y lo rodean con arbustos plantados en el suelo, remedando así un órgano genital femenino. Luego rodean bailando ese agujero, sosteniendo ante sí las jabalinas de modo que semejen penes erectos, y mientras ejecutan la danza hunden las jabalinas en el foso exclamando: «*¡Pulli mira, pulli mira, wataka!*» *(¡Non fossa, non fossa, sed cunnus!)*. Ninguno de los oficiantes puede echar durante esa ceremonia la mirada sobre una mujer.

Con el foso, los watchandis se procuran un objeto análogo al genital femenino, objeto directo del instinto natural. Mediante las reiteradas exclamaciones y el éxtasis de la danza se sugieren a sí mismos que el agujero en la tierra es realmente un órgano genital. Para que esa ilusión no sea perturbada por el verdadero objeto de los instintos, ninguno puede mirar a una mujer. Trátase, por tanto, de una indudable canalización de la energía con derivación de la misma hacia un objeto análogo al original, por medio del acto de la danza —que en realidad es un juego copulativo, como en las aves y en otros animales— y por la imitación del acto sexual[46].

Esta danza posee el sentido cabal de una ceremonia de fecundación de la tierra, motivo por el cual tiene lugar en primavera. Representa también un acto *mágico*, con la finalidad de transferir la libido a la tierra, adquiriendo ésta así un valor psíquico particular y convirtiéndose en un objeto prospéctico. Luego, el espíritu se orientará a ella y estará a su vez determinado por ella, con lo que se crea la posibilidad y aun la probabilidad de que el hombre le dedique su atención, representando ésta la precondición necesaria para la labranza. En la práctica, aunque no siempre, la labranza tiene lugar en condiciones de analogía sexuales. El «lecho nupcial en la

tierra» es una de estas ceremonias transitivas: el labrador, en una noche de primavera, lleva a su mujer al campo y la copula allí para fecundarla. Con ello se establece una estrecha relación y una analogía que actúa a semejanza de un canal que, derivando el agua del lecho del río, la conduce a la planta generadora. La energía instintiva se asocia estrechamente con el campo, de modo que su labranza adquiere en cierto modo el valor de un acto sexual. Esta asociación asegura la sólida y estable derivación del interés a la labranza, y el campo, por consiguiente, ejerce una *atracción* sobre el labrador, el cual se ocupará de su tierra y beneficiará, naturalmente, su fecundidad. Como bien lo ha demostrado Meringer, la asociación entre la libido —entendida también en su sentido sexual— y la labranza se expresa asimismo en el lenguaje[47]. La transmisión de la libido al labradío no sólo se realiza, naturalmente, por analogía sexual, sino también por la magia directa del contacto, como por ejemplo mediante el empleo del «*Walens*» en el campo[48]. El hombre primitivo percibe tan concretamente la trasmisión de la libido, que hasta su fatiga por el trabajo la concibe como si el demonio del labradío le hubiera «chupado la médula»[49]. Toda empresa u obra de cierta importancia, como la labranza, la caza, la guerra, etc., es iniciada por el hombre primitivo con actos mágicos de analogía, con ceremonias mágicas propiciatorias que tienen a todas luces la finalidad psicológica de derivar la libido a la actividad que se ha hecho necesaria. En las danzas del búfalo de los indios pueblos de Taos, los danzantes representan simultáneamente al cazador y a las presas. La excitación y el placer de la danza trasmiten la libido a la actividad cazadora, y el placer de la danza que para ello es necesario se crea mediante la percusión rítmica del tambor y los cantos excitantes de los ancianos de la tribu, que también dirigen toda la ceremonia. Como sabemos, los ancianos viven sumidos en sus recuerdos y gustan hablar de sus viejas hazañas, «calentándose» al hacerlo. El calor «prende», y así los ancianos dan, en cierto modo, el primer impulso hacia la danza, hacia la ceremonia mímica que tiene por objeto acostumbrar a los jóvenes a la caza y prepararlos psíquicamente para esta actividad necesaria. Análogos *rites d'entrée* se describen en muchas otras tribus primitivas[50]. Un ejemplo clásico lo hallamos en la ceremonia del Atninga que realizan los Aruntas. Consiste en el «enfurecimiento» de los compañeros de tribu invitados a emprender una incursión de venganza. El cacique de la tribu realiza esa preparación poniendo en contacto el pelo del muerto a vengar con la boca y el pene del hombre que debe «enfurecerse»; para ello se arrodilla sobre este hombre y lo abraza como si lo sometiera a una cópula[51]. Supónese que de tal modo se lograría «inflamar las entrañas del hombre con ansias de vengar el asesinato». Es evidente que la ceremonia procura establecer el conocimiento *íntimo* de cada uno con la víctima, induciéndolo así a vengar al muerto.

La complejidad a menudo increíble de esas ceremonias demuestra cuán considerable es el esfuerzo necesario para apartar a la libido de su cauce natural, es

decir, de las costumbres cotidianas, derivándola hacia una actividad insólita. El moderno raciocinio cree poder alcanzarlo por un mero acto de voluntad, prescindiendo de todo ceremonial mágico, y precisamente por ello tardó en comprender en su justo sentido las ceremonias primitivas. Si se reflexiona, empero, que el hombre primitivo es mucho más inconsciente que el civilizado, es decir, que está mucho más cerca de ser un mero fenómeno natural que nosotros, y que por eso casi no conoce lo que nosotros llamamos «voluntad», se comprenderá al punto por qué necesita de tales ceremonias complicadas en casos que nosotros resolveríamos con una simple decisión voluntaria. El hombre civilizado es más consciente, es decir, está más domesticado. En el curso de los siglos no sólo hemos logrado domeñar la salvaje naturaleza que nos circunda, sino también aherrojar —¡por lo menos transitoriamente y hasta cierto punto!— nuestro propio salvajismo interior. En todo caso, hemos adquirido una «voluntad», o sea una energía disponible, que quizá no sea muy cuantiosa, pero es mayor que la del hombre primitivo, y por ello ya no necesitamos danzas mágicas para «fortalecernos» al emprender una acción, por lo menos cuando se trata de las más comunes. En cambio, al abordar algo que supera nuestras fuerzas, algo que bien podría salir mal, solemos colocar ceremoniosamente la piedra fundamental munida de la bendición de la Iglesia, «bautizamos» la nave al botarla, nos aseguramos, en caso de guerra, la ayuda de un Dios patriótico, y aun a los seres más fuertes, el miedo les arranca a menudo una jaculatoria. Así, basta la menor incertidumbre para que el complicado ceremonial mágico se reanime con la mayor naturalidad. La ceremonia permite, en efecto, despertar fuerzas emocionales profundas, convertir la convicción en ciega autosugestión, restringir el campo visual de lo psíquico a un punto de mira fijo, sobre el cual se con centra entonces todo el empuje de la *vis a tergo* inconsciente. Y es evidente que la seguridad lleva al éxito mejor que la vacilación.

d) La formación de símbolos

El símbolo es una máquina psicológica que transforma energía. No nos referimos aquí a un signo, sino al verdadero símbolo. Así, el agujero en la tierra de los watchandis no es el signo del órgano genital femenino, sino un símbolo que representa la idea de la mujer-tierra que ha de ser fecundada. La confusión con la mujer humana significaría una interpretación semiótica del símbolo y perturbaría fatalmente el valor de la ceremonia. Por ello es que los danzantes no deben mirar mujer alguna. La concepción semiótica destruiría la máquina psíquica, tal como si se destruyera la tubería de presión de una turbina por la sola razón de que se trata de una caída de agua muy poco natural, establecida mediante la represión de las condiciones naturales. Lejos de nosotros, por supuesto, pretender que la interpretación semiótica

es absurda: ella no sólo es posible, sino también muy cierta, y su eficacia es indiscutible en todos aquellos casos en que sólo se mutila la naturaleza, sin alcanzar al mismo tiempo un rendimiento efectivo de trabajo. Mas la interpretación semiótica se torna absurda cuando se la utiliza en forma exclusiva y esquemática, cuando tergiversa la verdadera naturaleza del símbolo y lo reduce a un mero signo.

El primer rendimiento de trabajo que el hombre primitivo arranca a la energía instintiva por la formación de analogías, es la *magia*. Una ceremonia tiene carácter mágico cuando no se la lleva a su término hasta el rendimiento efectivo de un trabajo, sino cuando se detiene en la fase de la expectación. En tal caso la energía es derivada hacia un nuevo objeto, creando un nuevo dinamismo, el cual, empero, sólo conserva su carácter mágico mientras no rinda un trabajo efectivo. La ventaja lograda con la ceremonia mágica radica en que el objeto que se acaba de investir adquiere una efectividad potencial con relación a lo psíquico. Su nuevo valor le confiere carácter determinante y creador de representaciones, de modo que atrae y ocupa más o menos permanentemente al espíritu. Prodúcense así ciertos actos que se realizan casi como un juego en el objeto mágico y que por lo común son rítmicos. Un claro ejemplo lo hallamos en ciertos dibujos rupestres sudamericanos, consistentes en trazos grabados profundamente en la más dura roca, y que han sido producidos porque durante siglos enteros los indígenas vuelven a grabar continuamente las mismas líneas en las mismas rocas. El significado de dichos dibujos es apenas interpretable, pero la actividad que ha llevado a su creación es harto significativa[52].

La determinación del espíritu por el objeto mágicamente actuante implica también la posibilidad de que por la continuada dedicación lúdica al objeto, el hombre realice respecto de éste una serie de descubrimientos que de otro modo se le habrían escapado. Es sabido que precisamente por esa vía se han logrado ya muchos descubrimientos, y no es en vano que se llama a la magia la *madre de las ciencias*. Hasta muy avanzada la Edad Media, lo que hoy llamamos ciencias naturales no era otra cosa sino magia. Valga el ejemplo de la alquimia, cuyo simbolismo acusa inconfundiblemente el proceso de transformación de la energía, cuyos principios ya hemos descrito, al punto que los últimos alquimistas hasta llegaron a tener conciencia de esa sabiduría[53].

Sin embargo, sólo la evolución de la magia hasta convertirse en ciencia, o sea, el progreso desde la mera fase expectante hacia la verdadera labor técnica sobre el objeto, permitió alcanzar el dominio sobre las fuerzas de la naturaleza, tal como se había soñado en la era de la magia. Hasta el sueño de la alquimia, la posibilidad de la trasmutación de los elementos, se ha hecho realidad. La acción mágica a distancia ha sido materializada por medio de la electricidad. Por tanto, estamos perfectamente justificados en nuestra valoración de la formación simbólica y en la categoría que damos al símbolo, como medio inestimable para aplicar el curso meramente

instintivo del proceso energético a un rendimiento efectivo de trabajo. No cabe duda que la cascada es más hermosa que la usina eléctrica, pero la *dura necessitas* nos ha enseñado a valorar la luz y la fuerza motriz eléctricas más que la bella inutilidad de la cascada que nos podrá deleitar durante un cuarto de hora en nuestra caminata estival.

De la misma manera que en la naturaleza física sólo podemos convertir una parte muy limitada de la energía natural en una forma prácticamente utilizable, mientras debemos dejar disiparse en fenómenos naturales inútiles una parte inmensamente mayor, también en nuestra naturaleza psíquica sólo podemos sustraer una mínima parte de la energía a su curso natural. Una parte considerablemente mayor no puede ser captada, sino que mantiene el curso regular de los procesos vitales. De ahí que la libido esté distribuida en forma natural entre los distintos sistemas funcionales, a los cuales no puede ser sustraída totalmente. La libido se halla *invertida* en esas funciones, como su fuerza específica e intransformable. Sólo cuando el símbolo ofrece un gradiente más empinado que la naturaleza, es posible convertir la libido en formas distintas. La historia de las culturas ha demostrado exhaustivamente que el ser humano posee un exceso relativo de energía, susceptible de ser derivado hacia una utilización distinta del mero decurso natural. El hecho de que el símbolo facilite esa derivación demuestra que no toda la libido se encuentra fijada en una forma sujeta a las leyes naturales, las cuales le imponen un decurso regular, sino que hay un cierto *quantum* excedente de energía que podríamos calificar como *sobrante libidinal*. Es concebible que ese sobrante se origine porque las funciones firmemente organizadas no bastan para compensar suficientemente las diferencias de intensidad, a manera de una cañería de diámetro demasiado reducido para derivar totalmente un caudal de agua continuamente renovado, siendo en tal caso necesario que el líquido rebalse de algún modo. El sobrante libidinal lleva a ciertos procesos psíquicos que las simples condiciones naturales no alcanzan a explicar o sólo lo hacen insuficientemente. Trátase de procesos religiosos, cuya índole es esencialmente simbólica. Las ideas religiosas son símbolos de representaciones; los ritos o las ceremonias son símbolos de acciones, constituyendo ambos la manifestación y la expresión del sobrante de libido. Al mismo tiempo, son transiciones a nuevas actividades que deben calificarse específicamente como actividades culturales, en contraposición con las funciones instintivas de curso reglado y sujeto a leyes.

El símbolo transformador de energía, lo hemos calificado también de *símil libidinal*[54], comprendiendo en este término las representaciones aptas para expresar la libido en forma equivalente, convirtiéndola así en una forma distinta de la original. La mitología nos ofrece incontables ejemplos de esta especie, desde los objetos sagrados, los churingas, los fetiches, hasta las imágenes divinas. Los ritos con que se rodea los objetos sagrados a menudo permiten reconocer con toda claridad su índole de transformadores de energía, por ejemplo en los frotamientos rítmicos a que el

hombre primitivo somete su churinga, con lo que se incorpora la fuerza mágica del fetiche y al mismo tiempo lo vuelve a «cargar»[55]. Un fase más alta de la misma evolución es la idea totémica, que está íntimamente ligada a los orígenes de las organizaciones colectivas y que conduce directamente a la idea del *paladium*, de la deidad protectora tribal, así como a la noción de las organizaciones colectivas humanas en general. El proceso de transformación de la libido se viene realizando desde los orígenes de la humanidad y continúa aún. Los símbolos nunca fueron inventados conscientemente, sino producidos por lo inconsciente, por medio de la llamada revelación o intuición[56]. Teniendo en cuenta la íntima vinculación de los símbolos mitológicos con los oníricos, así como el hecho de que, como lo expresa P. Lejeune, el sueño es *le dieu des sauvages*, es muy probable que gran parte de los símbolos históricos proceda directamente de los sueños, o por lo menos haya sido suscitada por los mismos[57]. Sabemos con certeza que tal es el caso de elección del tótem, y también tenemos pruebas correspondientes en cuanto a la elección de los dioses. Esa función simbólica persistente desde tiempos prehistóricos continúa aún, a pesar de que la evolución del espíritu tiende desde hace muchos siglos a suprimir la formación individual de símbolos. Un primer paso en tal sentido fue la creación de una religión oficial de Estado, un paso más lo constituyó la extirpación del politeísmo, cuyo comienzo quizá se halle en el intento reformatorio de Amenofis IV. Como sabemos, la época cristiana ha cumplido progresos extraordinarios en la supresión de la formación individual de símbolos. En la medida en que la intensidad de la idea cristiana comienza a disminuir, cabe esperar que vuelva a animarse la formación individual de símbolos. Evidente prueba de ello podría ser el aumento casi increíble de las sectas desde el siglo XVIII, el siglo del «Iluminismo». Nuevas etapas de esta vía se encuentran en la tremenda expansión de la Ciencia cristiana, la Teosofía, la Antroposofía y la el Mazdeísmo.

La labor práctica con nuestros pacientes nos ofrece continuamente tales formaciones de símbolos tendientes a la transformación de la libido.

Al comienzo del tratamiento comprobamos la actuación de formaciones simbólicas cuya insuficiencia se acusa por su reducido gradiente, de modo que la libido no puede convertirse en rendimiento efectivo, sino que se deriva inconscientemente por las viejas vías, es decir, por fantasías y actividades fantásticas de carácter sexual arcaico, hallándose en consecuencia el paciente en desacuerdo consigo mismo, o sea neurótico. En tales casos, naturalmente, está indicado el análisis en sentido estricto, es decir, el método psicoanalítico reductivo iniciado por Freud que desintegra todas las formaciones simbólicas inútiles y las reduce a elementos naturales. La usina hidroeléctrica, situada a excesiva altura y construida ineficientemente, es demolida y descompuesta en sus partes originarias, restableciéndose al mismo tiempo el curso de agua original Lo inconsciente continúa

formando símbolos que, naturalmente, pueden ser reducidos a sus elementos *ad infinitum*.

El ser humano, empero, no se conforma ni podrá conformarse jamás con el curso natural de las cosas, pues posee siempre un sobrante de energía al cual se puede ofrecer un gradiente más favorable que el meramente natural, razón por la que el hombre vuelve siempre a buscarlo, por más que se lo torne a reducir al gradiente natural. Hemos llegado, por consiguiente, a la convicción de que, una vez reducido todo lo inadecuado, restablecido el curso natural de las cosas y dada así la posibilidad de una vida natural, la reducción no habrá de continuarse, sino que se deberá favorecer más bien, sintéticamente, la formación de símbolos, de modo que resulte un gradiente más favorable para el sobrante de libido. La reducción al estado natural no es, para el ser humano, ni un estado ideal, ni una panacea. Si el estado natural fuese realmente tal cosa, el hombre primitivo habría de llevar una existencia envidiable. Pero en manera alguna es así, pues el primitivo está de tal modo torturado por supersticiones, ansiedades y compulsiones, además de todos los pesares y esfuerzos de la vida cotidiana, que si viviera en nuestra civilización no podría ser considerado sino como un grave neurótico, o aun como un demente. ¿Qué decir de un europeo que se condujera del siguiente modo? Un negro había soñado que sus enemigos lo perseguían, lo apresaban y lo quemaban vivo. Al día siguiente hizo que sus parientes encendieran una hoguera y lo pusiesen con los pies en la misma, a fin de alejar mediante esta ceremonia apotropéyica la calamidad soñada. Quemóse de tal manera que durante muchos meses no pudo levantarse, gravemente enfermo[58].

De tales ansiedades se libró él hombre mediante la progresiva formación de símbolos, que lo condujo a la cultura. Por tanto, la vuelta a la naturaleza habrá de ser seguida necesariamente por una restauración sintética del símbolo. La reducción conduce hacia lo más profundo del primitivo hombre natural y de su curiosa actitud mental. Freud dedicó principalmente su atención a la absoluta ansia de placer; Adler, a la «psicología del prestigio». Trátase, en efecto, de dos particularidades muy esenciales del psiquismo primitivo, pero en modo alguno de las únicas. En aras de la integridad, habría que mencionar también todos los restantes rasgos de primitividad, como lo lúdico, lo místico, lo «heroico», etc., pero ante todo el hecho cardinal del alma primitiva: su inermidad frente a las «potencias» suprapersonales, sean ellas instintos, afectos, espíritus, demonios o dioses. La reducción lleva a esa inanidad del primitivo, de la cual al hombre civilizado espera haber escapado. Pero así como la reducción enfrenta al hombre con su subordinación a las «potencias» y le plantea con ello un problema casi peligroso, así el tratamiento sintético del símbolo lo enfrenta con el problema religioso, mas no con el de las confesiones religiosas actuales, sino con el problema religioso del primitivo. Frente a las potencias que lo dominan de manera muy real, únicamente un hecho no menos real puede ofrecerle protección y

ayuda; ningún sistema intelectual, sino sólo la experiencia inmediata puede contrapesar el ciego poderío de los instintos.

Al polimorfismo de la primitiva naturaleza instintiva se enfrenta, regulándola, el *principio de individuación*; a la multiplicidad y a la contradictoria disparidad se le opone una unidad contractiva, cuyo poderío no es menor que el de los instintos. Ambas faces aun llegan a formar una polaridad imprescindible para la autorregulación, que a menudo ha sido caracterizada como naturaleza y espíritu El fundamento de esos conceptos lo forman condiciones psíquicas entre las cuales la conciencia humana oscila como el fiel de una balanza.

A la experiencia inmediata el espíritu primitivo sólo se da en la forma del psiquismo infantil aun accesible a la memoria. Freud concibe las particularidades del mismo como sexualidad infantil, con cierta razón, pues de esta disposición germinal se desarrollará la ulterior naturaleza sexual madura. Freud, empero, deriva del estado germinal infantil una serie de particularidades del espíritu, dando así la impresión de que también el espíritu surgiría de una fase previa sexual y, por tanto, no sería sino un derivado de la sexualidad. Sin embargo, no advierte que el estadio germinal polivalente de la infancia no es tan sólo una curiosa y perversa fase previa de la sexualidad normal y madura, sino que justamente nos parece curiosamente perversa porque no sólo es la fase previa de la sexualidad madura, sino también de la particularidad espiritual del individuo. Del estadio germinal infantil surge todo el ser humano ulterior; de ahí que él primero no se limite a la mera sexualidad, tal como tampoco el psiquismo del hombre adulto es simple sexualidad. En ese estadio germinal tampoco se hallan únicamente los gérmenes de la vida adulta, sino también toda la herencia de la serie ancestral, cuya extensión es indeterminada. En tal herencia no sólo se hallan incluidos los instintos que se originan ya en la fase animal, sino también todas aquellas diferenciaciones que han dejado tras sí huellas trasmisibles. Así, en realidad, todo niño nace dotado de una enorme *incongruencia*; por un lado es un ser inconsciente, en cierto modo animal, mientras que por el otro es la encarnación última de una suma hereditaria antiquísima, infinitamente compleja. Esa incongruencia representa la tensión del estadio germinal y explica también muchos otros enigmas de la psicología infantil, por cierto no poco enigmática.

Si procedemos a develar mediante un procedimiento reductivo las fases previas infantiles de un psiquismo adulto, hallamos, como fundamento último, los gérmenes infantiles, que por un lado contienen *in statu nascendi* al ulterior ente sexual natural, pero por el otro también albergan todas aquellas complejas precondiciones del ente cultural. Esto quizá se refleje con máxima claridad en los sueños de los niños. Muchos son simplemente «pueriles» y directamente comprensibles; pero otros llevan implícitas posibilidades de explicación casi alucinantes y cosas que sólo revelan su sentido profundo a la luz de las analogías primitivas. Esta otra faz es el espíritu *in*

nuce. La infancia no sólo es importante porque en ella comienzan algunas mutilaciones de los instintos, sino también porque en ella todos aquellos profetices sueños e imágenes que preparan el destino se enfrentan al alma infantil, alentándola o angustiándola, junto con aquellos *presentimientos* retrospectivos que, excediendo ampliamente los límites de la experiencia infantil, abarcan la existencia de los *antepasados*[59]. Así, en el alma del niño, a la condición «natural» se le opone una espiritual. Bien se sabe que el ser humano que vive en estado natural no es, en modo alguno, meramente «natural», como los animales, sino que ve, cree, teme y adora cosas cuyo sentido no se desprende de las solas condiciones ambientales, cuyo sentido oculto, por el contrario, nos lleva muy lejos de toda naturalidad, intuibilidad y comprensibilidad, y que aun contrasta, a menudo en la forma más violenta, con los instintos. Recuérdese solamente todos los ritos y costumbres crueles de los primitivos, contra los que se levanta indignado el sentimiento natural; todas las convicciones e ideas inconciliablemente opuestas a la evidencia misma de las cosas. Esos hechos compelen a aceptar la suposición de que el principio espiritual (sea éste lo que sea) se impone con increíble fuerza frente al principio meramente natural. Podría afirmarse que también aquel principio es «natural» y que ambos emanan de una y la misma «naturaleza». Por nuestra parte, no dudamos de ese origen, pero debemos destacar que esa cosa «natural» consiste de un conflicto entre dos principios, a los cuales puede darse, a gusto de cada uno, tal o cual nombre, y que *esta contradicción es la expresión y quizá también el fundamento de aquella tensión que hemos dado en calificar como energía psíquica*.

Por razones teóricas, también en el niño debe existir tal tensión antinómica, pues sin ella no habría energía alguna, como ya Heráclito lo ha declarado: «*la guerra es el padre de todo*». Como señalamos antes, ese conflicto puede concebirse como una antinomia entre la esencia natural, aun profundamente primitiva, del ente recién nacido, y su masa hereditaria altamente diferenciada. El ente natural se caracteriza por su inquebrantada instintividad, es decir, por su total inanidad frente a los instintos. La masa hereditaria que se opone a tal estado consiste de los sedimentos mnemónicos de todas las experiencias de la serie ancestral. Esta hipótesis suele ser considerada con escepticismo, suponiendo que se trataría de «representaciones heredadas», pero naturalmente no pretendemos implicar tal cosa. Trátase, en cambio, de posibilidades heredadas de representación, de «facilitaciones» o «canalizaciones» que paulatinamente se han formado en la serie ancestral por la reiteración de las experiencias. Negar la trasmisión hereditaria de esas canalizaciones equivaldría a negar la herencia del cerebro. Quien pretendiera hacerlo debería sustentar, consecuentemente, la afirmación de que el niño nace con el cerebro de un mono. Pero como viene al mundo con un cerebro humano, éste también tendrá que comenzar a funcionar, tarde o temprano, de manera humana, y necesariamente comenzará a

funcionar en el mismo nivel en que se encontraban los últimos antecesores. Desde luego, esa circunstancia es profundamente inconsciente para el niño. Ante todo, sólo se le tornan conscientes los instintos y cuanto eventualmente pueda oponérseles, vale decir, los padres reales y visibles. De ahí que el niño aun no tenga la menor noción de que los elementos inhibidores podrían residir en él mismo. Con razón o sin ella, todo lo inhibidor se proyecta sobre los padres. Este prejuicio infantil es tan pertinaz que nosotros, los médicos, debemos desplegar los mayores esfuerzos para inculcar a nuestros pacientes la conciencia de que el padre malo, el que todo lo prohíbe, no se halla tanto fuera de él, sino alojado en el niño mismo. Cuanto actúa desde lo inconsciente, se manifiesta proyectado hacia el prójimo. Ello no significa que el prójimo esté totalmente exento de culpa, pues aun la mayor de las proyecciones se engendra por lo menos en una astilla, pequeñísima quizá, pero en todo caso la astilla del prójimo.

Aunque la masa hereditaria está constituida por canalizaciones fisiológicas, éstas fueron creadas en la serie ancestral por procesos espirituales, y cuando llegan a la conciencia del individuo, sólo pueden alcanzarla asimismo en forma de procesos espirituales. Además, aunque esos procesos sólo puedan concienciализarse por medio de la experiencia individual, presentándose por tanto como adquisiciones individuales siguen siendo canalizaciones preexistentes sólo son «rellenadas» por Inexperiencia individual. Quizá toda experiencia «impresionante» consista en una semejante irrupción en una vía arcaica pero que hasta ese momento permaneció inconsciente.

Las canalizaciones preexistentes son hechos concretos, tan irrefutables como el hecho histórico de que el ser humano construyó una ciudad a partir de su caverna primitiva. Naturalmente, tal evolución sólo fue posible merced a la formación de colectividades, y ésta sólo fue posible mediante la coartación de los instintos. *La coartación de los instintos por procesos espirituales se impone en el individuo con el mismo poderío y con idéntica eficacia que en la historia de los pueblos*. Es un proceso normativo o, más cabalmente expresado, un proceso *nomotético*, cuyo poderío emana del hecho inconsciente de las canalizaciones heredadas. El espíritu, como principio activo de la masa hereditaria, consiste de la suma de los espíritus ancestrales, de los *padres* invisibles[60], cuya autoridad nace con el niño. El concepto filosófico de *espíritu* ni siquiera ha logrado liberar su expresión terminológica de aquel otro concepto de espíritu, el que es sinónimo de «*espectro*». En cambio, la concepción religiosa consiguió superar dicha adhesión terminológica a los espíritus denominando Dios a aquella autoridad espiritual. Esa concepción se ha desarrollado en el curso de los milenios, como una formulación de aquel principio espiritual opuesto a la instintividad pura. Lo que tiene extraordinaria importancia en este concepto es el hecho de que Dios es concebido al mismo tiempo como creador de la naturaleza. Se le acepta como hacedor de aquellos seres imperfectos que yerran y

pecan, y simultáneamente es reconocido como juez y punidor. La lógica más simple bastaría para argumentar que, al crear un ser que cae víctima del error y del pecado, que a causa de su ciega instintividad carece casi de todo valor, no se es, evidentemente, un buen creador y ni siquiera se está preparado para aprobar un examen de aprendiz. (Como se sabe, ese argumento tuvo un importante papel en el gnosticismo). Mas la concepción religiosa tampoco se deja confundir por tal crítica, sino que afirma que los caminos y los designios divinos son inescrutables. En efecto, el argumento gnóstico no halló mayor aceptación en la historia, pues la intangibilidad de la idea de Dios parece corresponder a una necesidad vital, frente a la que toda lógica debe flaquear. (Compréndase que no se trata en este caso de Dios como una cosa en sí, sino únicamente de una concepción humana, la cual, como tal, es un legítimo objeto de la ciencia).

Aunque el concepto de Dios es, por tanto, un principio espiritual por excelencia, la necesidad colectiva exige que sea al mismo tiempo una concepción de la primera causa creadora, de la cual emana toda aquella instintividad antagónica de lo espiritual. Con ello, Dios no sólo sería la esencia de la luz espiritual, última flor que aparece en el árbol de la evolución; no sólo la meta de la redención espiritual, en la que culmina toda creación; no sólo el fin y el objeto, sino también la más tenebrosa, la más baja causa de todas las tinieblas de la naturaleza. He aquí una tremenda paradoja que corresponde, evidentemente, a una profunda verdad psicológica. En efecto, no representa otra cosa, sino el carácter contradictorio de uno y el mismo ente, un ente cuya más íntima naturaleza radica en su tensión antagónica. Ese ente, la ciencia lo llama *energía*, ese algo que es la compensación viva entre los antagonismos. Quizá sea por ello que la concepción de Dios, inadmisiblemente paradójica, es tan satisfactoria para las necesidades humanas, que ni la más justificada lógica puede sostenerse contra ella. En efecto, ni la más sutil especulación podría hallar una fórmula más adecuada para expresar este hecho fundamental de la intuición interior.

No creemos haber dicho nada superfluo al ocuparnos un tanto detenidamente de la naturaleza de los antagonismos que son el fundamento de la energía psíquica[61]. La teoría freudiana consiste en una explicación causal de la psicología de los instintos, y considerado desde este punto de vista, el principio espiritual no podría ser más que un apéndice, no podría presentarse sino como un subproducto de los instintos. Como no es posible negar su fuerza inhibidora y supresora, ésta se atribuye a las influencias de la educación, a las autoridades morales, las convenciones y tradiciones. De acuerdo con aquella teoría, esas instancias, a su vez, derivan el poderío que ostentan de las represiones, por mediación de un círculo vicioso. En todo caso, lo espiritual no se acepta como un equivalente opuesto al instinto. El punto de vista espiritual, por el contrario, se encarna en la concepción religiosa, que

suponemos suficientemente conocida. Según ese punto de vista, la psicología de Freud representa una amenaza, pero no una amenaza mayor que el materialismo en general, sea éste de índole científica o práctica. La unilateralidad teórica de la teoría sexual freudiana es, por lo menos sintomáticamente, importante, pues tiene una justificación moral, aunque no científica. No cabe duda que la instintividad en el campo de la sexualidad es la que más general y profundamente choca con las concepciones religiosas. Nunca se podrá evitar la colisión de la instintividad infantil con el *ethos*; más aún, este choque lo consideramos, como *conditio sine qua non* de la energía psíquica. Mientras todos convenimos en dar por sentado que el homicidio, el robo y otras perversiones afectivas son totalmente intolerables, admitimos, en cambio, la existencia de un denominado problema sexual. Nadie habla de un problema del homicidio o de la colera; nadie exige que se adopten medidas sociales contra aquellos que descargan su mal humor en los semejantes. No obstante, trátase igualmente de instintividades, pero su supresión se considera natural. Sólo en lo referente a la sexualidad plantéase un interrogante. Este traduce una duda: la de si nuestros antiguos conceptos morales y las instituciones legales que en ellos se fundan serían suficientes y eficaces. Ningún entendido atreveríase a negar que existen al respecto opiniones muy dispares: ni siquiera se daría un problema de esa especie, si no fuera planteado por la disparidad de la opinión pública ante tal cuestión. Es evidente que nos hallamos ante la reacción contra una moralidad demasiado rigurosa, pero no se trata del simple desencadenamiento de una instintividad primitiva, pues todos sabemos que tales desencadenamientos nunca se han preocupado de las leyes éticas ni de problemas morales. Trátase, en cambio, de serias dudas acerca de si nuestra concepción moral tradicional rinde la debida justicia a la naturaleza de la sexualidad. De esa duda surge, naturalmente, el legítimo interés de comprender mejor y más profundamente la naturaleza de la sexualidad, y es a este interés que se aproxima la psicología freudiana, así como muchos otros intentos. Por tanto, el que Freud preste particular importancia a la sexualidad representaría una respuesta más o menos consciente a dicho problema actual, y recíprocamente, la recepción que Freud ha hallado en el público demostraría cuan actual es su respuesta. Ningún lector atento y crítico de las obras de Freud dejará de advertir cuan general y elástico es su concepto sexual. En efecto, es tan amplio que a menudo nos preguntamos por qué el autor persiste en emplear en determinados pasajes una terminología sexual. Su concepto de la sexualidad no sólo comprende los procesos sexuales fisiológicos, sino también casi todos los estratos, fases y formas del sentir y el apetecer. Esta enorme elasticidad permite también aplicar universalmente su concepto sexual, pero no, por cierto, con ventaja para las explicaciones así obtenidas. Por medio de ese concepto se puede explicar una obra de arte o una vivencia religiosa de la misma manera que un síntoma histérico, sin considerar, al hacerlo, la absoluta diferencia entre los tres. Por

tanto, la explicación obtenida habrá de ser falsa por lo menos para dos de las cosas mencionadas. Salvo estos inconvenientes, empero, es psicológicamente exacto comenzar por abordar el problema de los instintos desde la faz de la sexualidad, pues en ésta radica algo que es motivo de reflexión precisamente para quien la contempla sin prejuicios. El conflicto entre *ethos* y sexualidad ya no es, actualmente, una simple colisión entre instintividad y moral, sino una lucha por la justificación de un instinto o la aceptación de una fuerza que se expresa en ese instinto, fuerza que, al parecer, no puede ser tratada a la ligera y que tampoco quiere someterse a nuestras bien intencionadas leyes morales. Mas la sexualidad no es sólo instintividad, sino también una innegable potencia creadora; no sólo es la causa fundamental de nuestra vida como individuos, sino también un factor muy serio de nuestra vida psíquica. Con creces sabemos hoy cuan graves consecuencias pueden acarrear los trastornos de la sexualidad. Podríase llamarla portavoz de los instintos, y por eso el punto de vista espiritual ve en ella su principal contrincante, pero no porque los excesos sexuales sean, en sí mismos, más inmorales que la gula y la ebriedad, la avaricia, la tiranía y la dilapidación, sino porque el espíritu sospecha en la sexualidad un contrincante del mismo poderío y aun afín a el. En efecto, tal como el espíritu quisiera subordinar a la sexualidad, como a todos los demás instintos, sujetándolos a sus propias formas, también la sexualidad tiene antiquísimos derechos sobre el espíritu, al cual otrora —en la concepción, el embarazo, el nacimiento y la niñez— llevó albergado en sí y de cuya pasión el espíritu no puede prescindir para sus creaciones. ¿Qué restaría del espíritu, si un instinto de igual valía no se le opusiera? Quedaría reducido a una mera forma vacía. El respeto razonable por los demás instintos ha llegado a ser, para nosotros, algo natural y evidente, pero la actitud frente a la sexualidad sigue siendo muy distinta: aun nos resulta problemática, o sea que ante ella no hemos alcanzado todavía esa calidad de conciencia que nos permitiría rendirle plena justicia sin sufrir por ello un sensible menoscabo moral. Freud no es sólo un investigador científico, sino también un abogado de la sexualidad; de ahí que por lo menos concedamos a su concepto una justificación moral, teniendo en cuenta la gran importancia del problema sexual, sin por ello poder aceptarlo también científicamente.

No es ésta la oportunidad para discutir los posibles motivos de la actitud contemporánea ante la sexualidad. Basta señalar nuestra impresión de que la sexualidad es el más poderoso y el más directo de los instintos[62], por lo cual se nos presenta como el *instinto* por antonomasia.

También cabe destacar, empero, que el principio espiritual, en sentido estricto, no es antagónico al *instinto* en sí, sino más bien a la *instintividad*, en el sentido de una injustificada supremacía de la naturaleza instintiva frente a lo espiritual. *También lo espiritual se manifiesta en el psiquismo como un instinto*, más aún, como una verdadera pasión, o como Nietzsche lo expresó cierta vez, «como un fuego

consuntivo». No es ningún derivado instintivo, como pretende la psicología de los instintos, sino un principio *sui generis*: el de la *forma imprescindible para la energía instintiva*. En un estudio especial, al que aquí remitimos hemos tratado particularmente este problema[63].

Esas dos posibilidades que ofrece el espíritu humano son las que sigue la formación de los símbolos. La reducción desintegra los símbolos inadecuados e inútiles y hace retornar con ello al mero decurso natural, ocasionando así un relativo estancamiento de la libido. Tal estado, en la mayoría de los casos, lleva forzosamente a la formación de las denominadas «sublimaciones», es decir, a determinadas actividades de índole cultural, derivándose así, en cierta medida, el intolerable exceso de libido; pero con ello no quedan cumplidas las necesidades realmente primitivas. Si se examina, empero, la psicología de ese estado con criterio minucioso y libre de prejuicios, es fácil descubrir conatos de una primitiva formación religiosa, aunque una formación de carácter individual y muy distinta de la predominante religión dogmática colectiva. La formación de religiones o de símbolos constituye, sin embargo, un interés del espíritu primitivo tan importante como la satisfacción de los instintos, de modo que la vía del desarrollo ulterior queda así lógicamente establecida. El camino de salida del estado reducido radica en la formación religiosa individual, que permite a la individualidad en sí emerger del velo de la personalidad colectiva, lo que sería imposible en el estado de reducción, pues la naturaleza instintiva es, por esencia, absolutamente colectiva. El desarrollo de la individualidad también queda coartado o, por lo menos, muy dificultado si, a partir del estado de reducción, prodúcense sublimaciones de emergencia consistentes en determinadas actividades culturales que, por su índole misma, también sean colectivas. En la medida en que los seres humanos son en su mayor parte colectivos, las sublimaciones de emergencia constituyen resultados terapéuticos que no es posible subestimar, pues permiten a muchos seres la supervivencia en actividades útiles y productivas. A esas «actividades culturales» pertenecen también los ejercicios religiosos en el marco de una religión colectiva oficial. La maravillosa amplitud de la simbólica católica ofrece al espíritu una recepción que es, para muchas naturalezas, ampliamente satisfactoria de por sí, mientras que la relación inmediata con Dios que caracteriza al protestantismo satisface al impulso de independencia mística, y la teosofía, con sus infinitas posibilidades de representación, viene al encuentro de la necesidad gnosticista de evidencia intuitiva, así como a la inercia del pensamiento.

Esas organizaciones o sistemas son *símbolos* (σύμβολον = profesión de fe) que permiten al hombre erigir una posición espiritual antagónica a la primitiva naturaleza instintiva, una actitud cultural frente a la mera instintividad. Tal fue siempre la función de todas las religiones, cumplida durante las más largas épocas y para la inmensa mayoría de los seres por el símbolo de la religión colectiva, mientras que

sólo temporariamente y para relativamente pocos seres, las religiones colectivas oficiales son insuficientes. Sea en individuos aislados, sea en grupos huma nos, siempre que el proceso cultural se encuentra en pleno progreso prodúcense cismas de las convicciones colectivas. Todo, progreso cultural representa psicológicamente una ampliación de la conciencia, una conciencialización que sólo puede tener lugar por medio de la *diferenciación*. Por tanto, todo progreso comienza por la *individuación*, es decir, por el hecho de que un individuo, consciente de su unicidad, se abre un nuevo camino por terreno virgen. Para ello habrá de retornar primero a su condición primordial, prescindiendo de toda autoridad, de toda tradición, y aceptando conscientemente su diferenciación individual. En la medida en que logre imponer colectivamente su conciencia ampliada, la tensión de los antagonismos así creados proporcionará el impulso que la cultura necesita para avanzar hacia nuevos progresos. Ello no implica que el desarrollo de la individualidad sea en todas las circunstancias necesario o aun oportuno, si bien de acuerdo con el aforismo de que «sólo la personalidad es la máxima felicidad de las criaturas terrenas», serían relativamente abundantes los seres que ante todo necesitarían desarrollar su individualidad, especialmente en esta época cultural de chatura colectiva, dominada por el periodismo. De acuerdo con mi propia experiencia, naturalmente limitada, entre los hombres de edad más o menos madura son muchos aquellos para los cuales el desarrollo de la individualidad es una necesidad imprescindible. Por eso he llegado a la convicción, particular y sujeta a revisión, de que precisamente el hombre de edad madura tiene, en nuestra época, urgente necesidad de ser educado algo más en la cultura individual, ya que en su juventud la escuela, y luego la universidad, le han dado una formación exclusivamente colectiva y lo han saturado materialmente de mentalidad colectiva. También es frecuente la experiencia de que los hombres de edad madura son, en este respecto, mucho más plasmables de lo que cabría esperar, ya que los seres madurados y consolidados por la experiencia de la vida son los más reacios a un punto de vista exclusivamente reductivo. Es natural que la edad juvenil puede obtener gran beneficio de la amplia aceptación de la naturaleza instintiva, por ejemplo mediante la aceptación de la sexualidad, cuya represión neurótica aparta en exceso al hombre de la vida o lo sujeta a un género de vida profundamente inadecuado, con el cual *debe* necesariamente entrar en conflicto. La justa aceptación y consideración de los instintos normales conduce al hombre joven hacia la vida y lo liga a destinos que han de guiarlo hacia necesidades y hacia los sacrificios y cumplimientos en ellas implícitos, que fortalecerán su carácter y madurarán su experiencia. Para el hombre adulto en la segunda mitad de su vida, en cambio, la continua ampliación del horizonte vital no es, evidentemente, el principio más adecuado, pues la involución del atardecer de la vida exige simplificaciones, limitaciones e interiorizaciones, es decir, una cultura individual. El ser humano de la

primera mitad de la vida, biológicamente orientada, tiene por lo general, gracias a lo juvenil de todo su organismo, la posibilidad de soportar la ampliación de su existencia y de aplicarla para algo útil. El hombre maduro está naturalmente orientado hacia la cultura, mientras que las disminuyentes fuerzas de su organismo le facilitan la subordinación de los instintos a las consideraciones culturales. No pocos son los que fracasan en la transición de la esfera biológica a la cultural, pues nuestra educación colectiva no nos provee casi de recurso alguno para cumplir satisfactoriamente esa mudanza. Aunque se preocupa en grado sumo de la educación juvenil, no atiende en modo alguno la del hombre adulto, del cual, sin razón conocida, se supone siempre que no necesitaría ninguna educación. Por tanto, fáltale toda guía para ese paso extraordinariamente importante de la actitud biológica a la cultural, para la transformación de la energía desde su forma biológica a la cultural. Este proceso de transformación es individual y no puede ser impuesto por reglas ni preceptos generales. La transformación de la libido se realiza por medio del símbolo. La formación de símbolos es un problema fundamental que no corresponde al ámbito de este trabajo. Al respecto, remito al capítulo V de *Tipos psicológicos*, donde me he ocupado detenidamente del problema.

4. El concepto primitivo de libido

Las más primitivas representaciones de una potencia mágica, considerada como una fuerza objetiva en la medida en que es también un estado de intensidad subjetivo, demuestran a qué punto los orígenes de la formación de símbolos religiosos está vinculada precisamente a un concepto energetista.

Valga, como ilustración, algunos ejemplos. Según informes de McGee[64], los indios dacotas tienen la siguiente concepción de dicha «fuerza»: el sol es *wakanda*, no *el* wakanda o *un* wakanda, sino simplemente wakanda. La luna es wakanda, así como el trueno, el rayo, las estrellas, el viento, etc. Seres humanos, en especial el chamán, son asimismo wakanda, como los demonios de los elementos los fetiches y otros objetos rituales, numerosos animales y también parajes de carácter *notable*.

McGee opina que la expresión «wakanda» podría traducirse por «secreto» mejor que con cualquier otro término, pero también este concepto es demasiado estrecho, dado que wakanda puede denotar asimismo *fuerza*, *sagrado*, *antiguo*, *tamaño*,

animado, inmortal.

En sentido análogo al que los dacotas dan a wakanda, los iraqueses usan la voz *oki*, y los algonquines, *manitú*, con el significado abstracto de «fuerza» o «energía productiva». Wafcanda es la representación de «*una energía vital o fuerza universal de distribución ubicua, invisible pero manejable y transferible*» (Lovejoy)[65]. La existencia del primitivo, en cierta manera, gira en todos sus intereses alrededor de intentos de apropiarse esa fuerza en cantidad suficiente.

Particular interés tiene la observación de que conceptos como el de *manitú* se emplean también como exclamaciones ante cualquier percepción sorprendente. Idéntica observación ha hecho Hetherwick[66] en los yaos, que exclaman *mulungu* cuando ven algo sorprendente o incomprensible, teniendo dicha voz los siguientes significados:

1. el alma del hombre, que en vida se llama *lisoka* y en la muerte se convierte en *mulungu*;
2. la totalidad del mundo de los espíritus;
3. la cualidad o fuerza de acción mágica inherente a un objeto de cualquier especie, como la vida y la salud del cuerpo;
4. el principio activo en todo lo mágico, misterioso, incomprensible e inesperado;
5. la gran fuerza espiritual que crea el universo y todo lo vivo que en él se halla.

Similar es el concepto de *wong* en la Costa de Oro. *Wong* puede ser un río, un árbol, un amuleto, así como lagos, fuentes, comarcas, montículos de termitas, árboles, cocodrilos, monos, serpientes, pájaros, etc.

Tylor[67] interpreta erróneamente la fuerza del *wong* en sentido animista, como «espíritu» o «alma». Sin embargo, como lo demuestra el empleo de *wong*, trátase de una relación dinámica entre los hombres y sus objetos. El concepto de *churinga*[68] entre los australianos es también una representación energética similar, significando lo siguiente:

1. el objeto ritual;
2. el cuerpo de un antepasado individual (del cual procede la fuerza vital);
3. la propiedad mística de objetos cualesquiera.

Muy similar es el concepto de *zogo* entre los naturales del Estrecho de Torres, que se aplica en sentido sustantivo tanto como adjetivo.

El *arunquiltha* australiano es un concepto paralelo de significado semejante, salvo

que sirve para denotar la acción mágica mala y el espíritu malévolo, que trata de engullir al sol en los eclipses[69]. Análogo es el concepto mala yo de *badi*, que también implica las relaciones mágicas malévolas.

Las investigaciones de Lumholtz[70] han demostrado que los mexicanos poseen asimismo la representación fundamental de una fuerza que circula a través del hombre y de los animales y plantas rituales (ciervo, hikuli, cereales, plumas, etc.)[71].

De los estudios realizados por Alice Fletcher entre los indios norteamericanos se desprende que el concepto del wakan es una representación de relaciones energéticas similar a los conceptos ya enunciados. El ser humano puede tornarse *wakan* por medio del ayuno, la oración o la visión. Las armas del indio joven son *wakan* y *no deben ser tocadas por ninguna mujer* (pues en tal caso la libido se retraería de ellas). Por eso se impreca las armas mediante una oración antes de los combates (a fin de fortalecerlas con la carga libidinal). Mediante el *wakan* se establece la relación entre lo visible y lo invisible, lo vivo y lo muerto, la parte y el todo.

Codrington[72] dice del concepto melanesio de *mana*:

> El espíritu melanesio está totalmente dominado por la creencia en una fuerza sobrenatural o en un influencia que, con carácter casi general, se designa mana. Esta fuerza efectúa cuanto sobrepase la potencia común del hombre, todo lo que trascienda de los procesos naturales más comunes; se fija a personas y a cosas, manifestándose en efectos que sólo a él pueden ser atribuidos. Es una fuerza o influencia de especie no física, sobrenatural en cierto modo, pero *se manifiesta por medio de la fuerza física o de cualquier poder o cualidad que posea un ser humano. El mana no está fijado en parte alguna y puede ser transmitido a casi cualquier parte*; sólo los espíritus, sean almas incorpóreas o seres sobrenaturales, lo poseen y pueden transmitirlo; en realidad es producido por un ente personal, pero puede expresarse por medio del agua, o de una piedra, o un hueso.

Esa descripción muestra claramente que tanto el *mana* como los demás conceptos semejantes constituyen una representación de la energía que es la única explicación de las curiosas características que ostentan estas concepciones primitivas. Naturalmente, sería absurdo aceptar que los primitivos poseen la idea abstracta de una energía, pero no cabe duda que sus concepciones representan el antecedente concretístico de la idea abstracta.

Concepciones similares pueden hallarse en el concepto del *tondi* de los batacos[73], el *atua* de los maoríes, el *ani* o *han* de Ponape, el *kasingue* o *kalit* de Peleu, el *yaris* de Tobi, el *ngai* de Masailandia, el *andriamanitra* de los malagasos, el *hjomm* de Ekoi, etc. En su libro *Das Werden des Gottesglaubens*, Soederblom nos

ofrece un repertorio casi completo de tales concepciones.

Según la opinión de Lovejoy —opinión a la que adherimos sin reservas—, esos conceptos no serían «designaciones para lo supranormal o sorprendente —ciertamente no designan lo que despierta venerante asombro, respeto o amor—, sino más bien para lo activo, lo poderoso y lo creador». El concepto en cuestión concierne propiamente a la representación de:

> … una sustancia o energía difusa, de cuya adquisición depende toda fuerza, capacidad o fertilidad extraordinarias. Esa energía es, con toda seguridad, fértil (en ciertas y determinadas circunstancias) y es también misteriosa e incomprensible, pero sólo es así merced a su extraordinario poderío, y no porque las cosas a través de las cuales se manifiesta tengan carácter extraordinario o sobrenatural, ni cualquier otro que supere la expectativa más razonable.

El principio preanimista es la «*creencia en una fuerza de la cual se supone que actúa según determinadas reglas y leyes comprensibles; una fuerza susceptible de ser investigada y dominada*». Lovejoy propone, para designar esas concepciones, el término *primitive energetics*. Muchos conceptos que los estudiosos interpretan con criterio animístico, como espíritus, demonios o númenes, corresponden al primitivo concepto de energía. Como ya señalamos, en realidad no es justificado hablar de un «concepto». La formulación de Lovejoy, *a concept of the primitive philosophy*, emana naturalmente de nuestra mentalidad moderna, es decir, nosotros lo pensaríamos como un concepto psicológico de energía, mientras que para el primitivo trátase de un verdadero *fenómeno* psíquico que se percibe como ligado al objeto. El primitivo no posee ideas abstractas y por lo general ni siquiera tiene conceptos concretos simples, sino sólo representaciones, como lo demuestra exhaustivamente cualquier lengua primitiva. Así, tampoco el *mana* es un concepto, sino una representación basada en la percepción de las relaciones fenoménicas. Es la esencia de lo que Lévy-Bruhl ha descrito como *participation mystique*. El lenguaje primitivo sólo denota el hecho de la relación y de la sensación por ella despertada, como lo demuestran claramente algunos de los ejemplos precedentes, pero nunca designa la naturaleza o la esencia de dichas relaciones ni del principio que las establece. El descubrimiento de un término adecuado para designar la especie y la esencia de la fuerza relacionante fue el privilegio de una etapa cultural ulterior, que recurrió para ello a las designaciones simbólicas.

En su clásica obra sobre el *mana*, Lehmann lo define como «lo extraordinariamente efectivo». La naturaleza psíquica del *mana* es destacada particularmente por Preuss (Globus, tomo 86/7) y por Roehr (Anthropos, XIV-XV).

No es posible, realmente, eludir la impresión de que la concepción primitiva del *mana* representa una etapa previa de nuestro concepto psíquico de energía y, con toda probabilidad, también del concepto de energía en general[74].

La concepción fundamental del *mana* retorna en la etapa animística, pero esta vez en forma personificada[75]. Ahora son las almas, los espíritus, los demonios, los dioses, quienes despiertan aquellas extraordinarias acciones. Como Lehmann ha destacado certeramente, el *mana* aun no tiene nada de «divino»; de ahí que no se lo pueda concebir como la forma original de la idea divina. No obstante, sería difícil negar que el *mana* es una precondición ineludible o, por lo menos, muy importante para el surgimiento de la idea divina, si no es aún la más primitiva de todas las condiciones previas. Otra condición previa ineludible es el factor de personificación, para cuya explicación probablemente sea necesario recurrir a otros factores psicológicos.

La difusión casi universal del concepto primitivo de energía es una clara expresión del hecho de que la conciencia humana sintió ya en las fases más primitivas la necesidad de designar figurativamente el dinamismo del suceder psíquico por ella percibido. Por tanto, al conceder en nuestra psicología particular importancia a la concepción energetista, coincidimos con hechos psíquicos que desde los tiempos más arcaicos se hallan inculcados en el espíritu humano.

II

Generalidades sobre la teoría de los complejos

La moderna psicología comparte con la física moderna el hecho de que su método posee mayor valor gnoseológico que su material de estudio. En efecto, ese material, la psique, se caracteriza por tan insondable variedad, indeterminación e ilimitud, que las determinaciones emergentes del mismo son, por fuerza, de difícil o imposible interpretación, mientras que las determinaciones puestas por la concepción de lo psíquico y por el método de ella derivado, son —o por lo menos deberían ser— magnitudes conocidas. La investigación psicológica arranca de esos factores empíricos o arbitrariamente establecidos, y observa el psiquismo precisamente a través de la modificación de esas magnitudes. Lo psíquico, por lo tanto, se da como una *perturbación* de aquel modo de comportamiento que el respectivo método aplicado presupone como más probable. Tomado *cum grano salis*, el principio que rige este proceder coincide con el método de las ciencias naturales en general.

En tales circunstancias resulta evidente que todo dependerá de la premisa metodológica y que los resultados serán básicamente impuestos por ésta, aunque el objeto mismo del conocimiento no deja de tener cierta intervención, pero sin conducirse como lo haría si subsistiese como ente autónomo, en toda su natural espontaneidad. De ahí que hace tiempo se haya reconocido, precisamente en psicología experimental y sobre todo en psicología, que una determinada disposición experimental no puede captar el proceso psíquico en forma inmediata, sino que entre éste y el experimento se interpone cierta condición psíquica que podría designarse como situación experimental. Tal «situación» psíquica puede, llegado el caso, invalidar todo el experimento, al asimilar la disposición experimental tanto como la finalidad en la cual dicho experimento se funda. Entiéndese por asimilación cierta actitud del sujeto investigado, que tergiversa el experimento al estar dominado por una insuperable tendencia a suponer que el experimento en cuestión es, por ejemplo, una prueba de inteligencia o un intento de penetrar en su intimidad con sondeos indiscretos. Tal actitud no puede menos que enmascarar el proceso que el experimento se proponía captar.

Experiencias de esa índole se han hecho particularmente en el experimento de asociación, comprobándose en él que la finalidad perseguida por el método —determinar los tiempos medios de reacción y las cualidades reactivas— constituía un resultado relativamente insignificante en comparación con la forma en que el método mismo es *perturbado* por el comportamiento autónomo del psiquismo, esto es, por la asimilación. En efecto, fue observando esa perturbación que descubrimos los

complejos afectivamente cargados cuyos efectos antes se registraban siempre como meras fallas de reacción.

El descubrimiento de los complejos y el de los fenómenos de asimilación por ellos motivados demostró claramente la endeble base en que reposaba la antigua concepción, que se remonta a Condillac, según la cual sería posible explorar procesos psíquicos aislados. No existen procesos psíquicos aislados, tal como tampoco existen procesos biológicos aislados; en todo caso, aun no se ha descubierto método alguno que permita aislarlos experimentalmente. Una atención y una concentración especialmente entrenadas para ello sólo permiten aislar aparentemente un proceso que responde a la intención de la experiencia. Pero también aquí nos encontraríamos con una situación experimental, que sólo se diferencia de la anteriormente descrita porque la conciencia ha asumido el papel del complejo asimilante, papel que en el otro caso lo desempeñaban los complejos de inferioridad más o menos inconscientes.

Con todo eso, empero, de ningún modo se cuestiona en principio el *valor* del experimento; sólo se critica su alcance. En el terreno de los procesos psicofisiológicos, como por ejemplo las percepciones sensoriales o las reacciones motrices, predomina el mecanismo reflejo puro, gracias a la evidente sencillez del fin experimental, no produciéndose ninguna o casi ninguna asimilación. Pero cosa muy distinta ocurre en el dominio de los procesos psíquicos más complicados, donde ninguna disposición experimental puede ser constreñida a posibilidades perfectamente determinadas. Aquí, donde también falta la seguridad ofrecida por la postulación de objetivos experimentales específicos, surgen en cambio posibilidades indefinidas que, llegado el caso, determinan desde el principio mismo una situación experimental que se designa como *constelación*. Exprésase en este concepto la circunstancia de que la situación exterior desencadena un proceso psíquico consistente en la reunión y el apronte de determinados contenidos. La expresión «estar constelizado» denota que se ha adoptado una actitud preparatoria y de expectativa, que presidirá todas las reacciones. La constelización es un proceso automático, involuntario, o sea que nadie puede evitar en sí mismo. Los contenidos constelizados son determinados complejos que poseen su propia energía específica. Si se lleva a cabo un experimento de asociación, los complejos por lo común influirán considerablemente su curso, ya sea perturbando las reacciones, ya, en casos más raros, creando para su protección un *modo determinado de reacción*, que puede reconocerse porque ya no está de acuerdo con el sentido de la palabra inductora.

Merced a su habilidad yerbal-motriz, los sujetos cultos y voluntariosos logran amortiguar a tal punto el sentido de una palabra inductora, que ya no son alcanzados por dicho sentido. Pero eso sólo se consigue, cuando se trata de ocultar secretos personales de importancia real. El arte de Talleyrand —disimular los pensamientos con las palabras— es otorgado únicamente a pocos. Los sujetos poco inteligentes, y

entre éstos las mujeres en particular, se defienden mediante los denominados *predicados de valor*, lo cual ofrece a menudo un espectáculo un tanto cómico. En efecto, los predicados de valor son atributos sensibles, como lindo, bueno, querido, dulce, amable, etc. No es raro observar en la conversación corriente cómo ciertas personas todo lo encuentran interesante, encantador, lindo y bueno, o en inglés *fine, marvellous, grand, splendid*, y principalmente *fascinating*. Tales expresiones procuran soslayar una última indiferencia interior, o bien el deseo de mantener el tema a una distancia prudencial. Pero la inmensa mayoría de los sujetos no pueden evitar que sus complejos seleccionen determinadas palabras inductoras, que les provocan toda una serie de síntomas perturbadores, sobre todo una prolongación del tiempo reaccional. También cabe emplear en estos experimentos las determinaciones de la resistencia eléctrica, que Veraguth fue el primero en aplicar a este fin, obteniéndose así, a través del reflejo psicogalvánico, nuevos indicios de las reacciones perturbadas por complejos.

El interés general del experimento de asociación radica en que, como ninguna otra experiencia psicológica de análoga sencillez, permite reproducir la situación psíquica del *diálogo*, con determinaciones de medida y de cualidad aproximadamente exactas. En lugar de una pregunta formulada con precisión se presenta una palabra inductora, vaga, plurívoca y por eso molesta, y en lugar de una respuesta, la reacción es una sola palabra. La observación cuidadosa de las perturbaciones reaccionales nos permite captar y registrar hechos y situaciones que a menudo se eluden adrede en la conversación habitual. De tal modo, el experimento asociativo nos permite comprobar cosas que traducen el fondo psíquico no expresado, o sea precisamente aquellas disposiciones o constelaciones que antes señalamos. Lo que ocurre en el experimento de asociación también sucede en cualquier diálogo. Tanto aquí como allí existe una situación experimental que, llegado el caso, puede constelizar los complejos, que a su vez asimilarán el tema de la conversación o la situación misma, incluso al interlocutor. El diálogo pierde así su carácter objetivo y su finalidad propia y verdadera, pues la constelización de los complejos frustra el propósito del hablante y aun puede hacerle decir cosas distintas de las que quería y que más tarde ni siquiera podrá recordar. La criminología saca prácticamente provecho de esas situaciones por medio del interrogatorio cruzado. En psicología se aplica el llamado experimento de repetición, que permite revelar y localizar las lagunas mnemónicas. Consiste éste en preguntar al sujeto, después de cien reacciones, por ejemplo, cuáles han sido sus respuestas a cada una de las cien palabras inductoras. Las lagunas o las deformaciones mnemónicas aparecen entonces, con cierto promedio de regularidad, siempre en los sectores asociativos perturbados por complejos.

Hasta ahora no nos hemos referido, deliberadamente, a la índole de los complejos, dándolos tácitamente por conocidos, pues el término, en su sentido psicológico, se

encuentra hoy incorporado a la mayoría de las lenguas. Todo el mundo sabe, en la actualidad, que uno «tiene complejos». Lo que no se sabe también, aunque teóricamente es mucho más importante, es que *los complejos lo tienen a uno*. En efecto, la suposición ingenua de la unidad de la conciencia, que se identifica con el «psiquismo» total, y de la supremacía de la voluntad, es gravemente cuestionada por la existencia de los complejos. Cada constelación de complejos motiva un estado de conciencia perturbado. La unidad de la conciencia queda rota y la intención volitiva es más o menos dificultada, o aun impedida del todo. También la memoria sufre a menudo profundamente, como ya hemos visto. De ahí que el complejo deba ser un factor psíquico que, energéticamente hablando, posee una valencia susceptible de superar en ocasiones la del propósito consciente, pues de otro modo no serían posibles tales rupturas del orden consciente. En realidad, un complejo activo nos deja momentáneamente en un estado de pérdida de libertad, de pensamiento y acción compulsivos, estado al que quizá podría aplicársele el concepto jurídico de responsabilidad restringida.

¿Qué es, pues, científicamente hablando, un «complejo afectivamente cargado»? Es la imagen de una determinada situación psíquica que posee un fuerte acento emocional y, además, ha demostrado ser incompatible con la postura o la actitud habitual de la conciencia. Esa imagen tiene una poderosa cohesión interior, tiene su propia totalidad y también dispone de un grado relativamente alto de autonomía, es decir, sólo en escasa medida se encuentra sometida a las disposiciones de la conciencia, conduciéndose en el espacio de ésta como si fuera un cuerpo extraño animado de vida propia. Por lo común es posible dominar el complejo con cierto esfuerzo de la voluntad, pero no se puede alejarlo definitivamente, y en la primera ocasión propicia reaparecerá con su fuerza original. Ciertas investigaciones experimentales parecen indicar que sus curvas de intensidad o de actividad tienen carácter ondulante, con una longitud de onda que puede variar en horas, días o semanas. Mas este problema sumamente complicado aún no ha sido aclarado.

Gracias a los trabajos de la psicopatología francesa y en particular a los realizados por Pierre Janet, conocemos hoy día las amplias posibilidades de escindirse que tiene la conciencia. Janet y Morton Prince lograron realizar escisiones en cuatro y cinco personalidades diferentes, comprobándose que cada una de estas parcelas de personalidad posee un trozo propio de carácter y una memoria particular. Tales parcelas existen relativamente independientes unas de otras, y pueden en todo momento relevarse mutuamente, es decir que cada una posee un alto grado de autonomía. Mis estudios sobre los complejos complementan esa imagen un tanto alarmante de las posibilidades de desintegración psíquica, pues en el fondo no existe *ninguna diferencia de principio entre una personalidad fragmentaria y un complejo*. Ambos tienen en común todos los caracteres esenciales, incluso la delicada cuestión

de la conciencia *fragmentaria*. Las personalidades fragmentarias poseen indudablemente conciencia propia, pero la cuestión de si fragmentos psíquicos tan pequeños como los complejos tienen también propia conciencia, ha quedado aún sin resolver. Debo confesar que esta cuestión me ha preocupado con frecuencia. Los complejos, en efecto, se comportan como los genios malignos de Descartes y parecen divertirse con sus diabluras de gnomos. Ellos ponen en los labios precisamente la palabra que era mejor callar, y hacen olvidar justamente el nombre de la persona que debía ser presentada; provocan una incoercible necesidad de toser exactamente al ejecutarse un hermoso pianísimo en un concierto, y hacen tropezar ruidosamente contra una silla al que quiere pasar inadvertido cuando llega tarde.

En un sepelio hacen presentar congratulaciones en vez de condolencias; son los autores de aquella malicia que F. Th. Vischer quería imputar a los objetos inocentes, y los personajes de nuestros sueños, ante los cuales nos sentimos impotentes; son los seres élficos caracterizados a la perfección por el folklore danés en la historia del pastor que quería enseñar el «padrenuestro» a dos elfos: éstos se esforzaron en repetir la oración con exactitud, pero desde la primera vez no pudieron menos que decir: «Padre nuestro que no estás en los cielos». De acuerdo con lo que cabe esperar según nuestra teoría, se revelaron como incapaces de aprender.

Espero que esta metaforización de un problema científico será tomada *cum maximo salis grano* y sin acerbas críticas. Una descripción de la fenomenología de los complejos, por sobria que sea, no puede prescindir de su impresionante autonomía; cuanto más penetre en la naturaleza profunda —casi diría yo, en la *biología*— de los complejos, tanto más el carácter de alma fragmentaria aparecerá con evidencia. La psicología onírica muestra con toda claridad la *personificación* de los complejos, cuando no los reprime la conciencia inhibitoria, así como el folklore describe a los duendes haciendo ruido de noche en la casa. El mismo fenómeno observamos en ciertas psicosis en las que los complejos «hablan» y parecen «voces» de personas extrañas.

La hipótesis según la cual los complejos son *psiques fragmentarias escindidas*, puede hoy día considerarse como cierta. Su origen etiológico es, a menudo, un *trauma*, un shock emocional o algún incidente análogo por el que se ha separado un trozo de la psique. Una de las causas más frecuentes es el *conflicto* moral fundado, en último análisis, sobre la aparente imposibilidad de aceptar la totalidad de la naturaleza humana. Esa imposibilidad supone una escisión inmediata, independientemente de si la conciencia del yo es consciente de ello o no. Por lo general existe una notable inconsciencia acerca de los complejos, lo que, naturalmente, les confiere una libertad de acción tanto mayor. Su fuerza de asimilación aparece entonces en toda su amplitud, ya que la inconsciencia acerca del complejo ayuda a éste a asimilar el yo mismo, de donde se origina una momentánea e

inconsciente *modificación* de la personalidad, denominada «*identificación con el complejo*». Esta noción totalmente moderna tenía otro nombre en la Edad media: se llamaba, entonces, posesión, término que está lejos de evocar la representación de un estado inofensivo; sin embargo, no hay una diferencia esencial entre un *lapsus linguae* corriente debido a un complejo y las furibundas blasfemias de un poseso. Sólo existe una *diferencia de grado*. La historia de la lengua presenta numerosos ejemplos. De una persona trastornada por su complejo suele decirse: «¿Qué demonios tiene hoy?», «Tiene el diablo en el cuerpo», etc. Naturalmente, al usar esas metáforas algo gastadas, no se piensa ya en su sentido original, que por otra parte todavía es fácil de reconocer y muestra, además, que el hombre más primitivo y más ingenuo no «psicologizaba» como nosotros los complejos perturbadores, sino que los concebía como *entia per se*, es decir como demonios. El desarrollo ulterior de la conciencia ha conferido tal intensidad al complejo del yo y a la conciencia personal, que los complejos han sido despojados, al menos en el uso lingüístico, de su autonomía primitiva. En general, se dice: «Yo tengo un complejo». La voz persuasiva del médico dice a la paciente histérica: «Los dolores de Ud. no son reales: Ud. se *imagina* sufrir». El *temor a la infección* es aparentemente una invención arbitraria del enfermo y, en cada caso, se busca convencerlo de que él se ha forjado una idea delirante.

Resulta fácil de ver que la concepción moderna corriente encara el problema dando por aceptado el hecho de que el complejo ha sido inventado e «imaginado» por el paciente y que, en consecuencia, no existiría si ése no se hubiera tomado el trabajo —en cierto modo intencional— de darle vida. No obstante, ha quedado fuera de duda que los complejos poseen una notable autonomía, que los dolores sin fundamento orgánico, es decir los llamados males imaginarios, son tan dolorosos como los legítimos, y que una fobia patológica no tiene la menor tendencia a desaparecer, aun cuando el enfermo mismo, su médico, y hasta el habla cotidiana en general aseguren que no es más que pura imaginación.

Nos hallamos aquí en presencia del interesante caso de la manera de ver llamada *apotropéyica*, que está en una misma línea con las antiguas designaciones *eufemísticas*, cuyo ejemplo clásico es el Πόντος εὐξεῖνος.

Así como las Erinias por prudencia y propiciación eran llamadas Euménides, las bien intencionadas, así también la conciencia moderna concibe todos los factores íntimos de perturbación como su actividad propia: simplemente los asimila. Como es natural, eso no acontece confesando abiertamente que se recurre a un eufemismo apotropéyico sino con una inconsciente tendencia a «*irrealizar*» la autonomía de los complejos cambiándoles el nombre. En semejante caso la conciencia se comporta como un hombre que, al oír un ruido sospechoso en el piso alto, corre hacia el sótano para comprobar allí que no hay ladrón alguno y que, por consiguiente, el ruido era

pura imaginación. En realidad ese hombre prudente no se ha atrevido a subir al piso alto.

Desde luego, no se comprende bien por qué el *temor* incita a la conciencia a explicar los complejos como una actividad propia. Los complejos parecen de una insignificancia tal, de una futilidad tan ridícula, que inspiran vergüenza, impulsando a hacer lo posible para ocultarlos. Sin embargo, si fueran en realidad tan fútiles, no podrían ser al mismo tiempo tan molestos. Molesto es lo que causa molestia, por lo tanto algo desagradable, que como tal es *eo ipso* de cierta importancia y que debería ser considerado como importante. Uno se siente demasiado propenso a declarar irreal, *mientras se puede*, lo que es incómodo. La irrupción de la *neurosis* indica el momento preciso en que los medios mágicos y primitivos del gesto apotropéyico y del eufemismo ya no resultan eficaces. Desde ese momento el complejo se establece en la superficie de la conciencia; ya no es posible evitarlo y, al extenderse, asimila paso a paso a la conciencia del yo, como ésta anteriormente trataba de asimilar al complejo. De ahí nace, en definitiva, la neurótica *disociación de la personalidad*.

Un complejo, en el curso de semejante desarrollo; revela su fuerza primitiva, capaz de sobrepujar, llegado el caso, a la potencia del complejo del yo. Sólo en tal circunstancia se comprende que el yo tiene toda la razón para someter el complejo a una prudente magia verbal, pues resulta evidente que el yo teme *aquello* que de un modo alarmante amenaza oprimirlo. Entre la gente que por lo general se tiene por normal hay una gran cantidad que conserva «un esqueleto en el armario»; bajo ningún pretexto se debe aludir a su presencia, pues el temor que inspira ese fantasma en acecho es inmenso. Todos los que se encuentran aún en el estadio de la *irrealización de los complejos* invocan las neurosis como prueba de que los complejos son indicio de naturalezas enfermizas a las que ellos no pertenecen. ¡Como si el enfermarse fuera sólo privilegio de enfermos!

La tendencia a despojar de su realidad a los complejos mediante la asimilación, no demuestra la *nulidad* de ellos, sino su *importancia*; es una confesión negativa del temor instintivo experimentado por el hombre primitivo ante las cosas oscuras, invisibles y que se mueven por sí mismas. Ese temor surge en los primitivos al caer la noche; los complejos también, ya se sabe, se acallan durante el día, pero de noche elevan su voz con mayor fuerza, ahuyentando el sueño o al menos perturbándolo con pesadillas. Los complejos son, en efecto, objetos de la experiencia interior, y no se encuentran en pleno día, en la calle o en la plaza pública. De los complejos depende el bienestar o el malestar de la vida personal; son los Lares y Penates que nos aguardan en la intimidad del hogar, cuya paz es tan peligroso alabar demasiado. Ciertamente, mientras esos genios malignos sólo fastidien al prójimo, poco importa, pero cuando comienzan a molestarnos…, se precisa, sin duda, ser médico para saber qué devastadores parásitos son los complejos. Para tener una impresión completa de

la realidad de un complejo, hay que haber visto cómo familias enteras en el curso de pocos años han sido destruidas moral y físicamente, y haber contemplado la tragedia sin par y la desesperante miseria que siguen sus huellas. Se comprenderá entonces qué inútil y poco científica es la idea de poder «imaginarse» un complejo. Si se buscara un símil tomado de la patología médica, los complejos podrían compararse con las infecciones o con los tumores malignos que se originan sin la menor intervención de la conciencia. Tal comparación, por lo demás, no es muy satisfactoria, pues los complejos no son, en su esencia, de naturaleza morbosa, sino propiamente *manifestaciones vitales de la psique*, sea ésta diferenciada o primitiva. Por eso encontramos sus huellas innegables en todos los pueblos y épocas. Los monumentos más antiguos de la literatura los conservan: así, por ejemplo, la epopeya de Gilgamesh describe la psicología del complejo de poderío con maestría insuperable, y el Libro de Tobías en el Antiguo Testamento contiene la historia de un complejo erótico y su curación.

El *espiritismo*, doctrina universalmente difundida, es una expresión directa de la estructura de lo inconsciente, *estructura a base de complejos*. Los complejos son, en efecto, las *unidades vivientes de la psique inconsciente*, cuya existencia y constitución ellos nos permiten reconocer por sí solos. De hecho lo inconsciente sería un residuo de representaciones esfumadas, denominadas «oscuras», como ocurre en la psicología de Wundt, o una «*fringe of consciousness*», como lo llama William James, si no existieran complejos. Si Freud ha sido el verdadero descubridor de lo inconsciente psicológico, se debe a que se dedicó a la exploración de esos lugares oscuros, en vez de considerarlos simplemente como actos fallidos, minimizados por los eufemismos. La vía regia hacia lo inconsciente no son por cierto los sueños, como pretende Freud, sino los complejos, que engendran sueños y síntomas. Por otra parte; esa vía nada tiene de regia, porque el camino indicado por los complejos parece más bien un sendero áspero y sinuoso que a menudo se pierde en la espesura, y la mayoría de las veces, en lugar de conducir al corazón de lo inconsciente, aparta de él.

El *temor a los complejos* es un mal indicador de caminos, pues siempre aleja de lo inconsciente y lleva a la conciencia. Los complejos son tan desagradables que nadie, estando en su buen sentido, admitiría que las fuerzas instintivas que los nutren pueden ser algo bueno. La conciencia siempre está convencida de que los complejos son algo incongruente y que, por lo tanto, deben ser eliminados de alguna manera. A pesar de una asombrosa abundancia de testimonios de toda clase que demuestran la universal existencia de complejos, resulta imposible considerarlos como *manifestaciones normales de vida*. El temor a los complejos es un *prejuicio* poderoso, pues la angustia supersticiosa ante lo adverso ha sobrevivido a toda explicación racional. Ese temor opone al estudio de los complejos una resistencia esencial, que para ser superada requiere cierta decisión.

Temor y resistencia son los mojones que jalonan la vía regia hacia lo inconsciente. En primer término expresan los prejuicios a que lo inconsciente se ve sometido. Es natural deducir de un sentimiento de angustia la existencia de un peligro, y de la sensación de resistencia la presencia de algo *repulsivo*. Tal es la conclusión del paciente, del público, y en definitiva también del médico; ella explica por qué la primera teoría médica de lo inconsciente ha sido, con toda lógica, la *teoría de la represión*, de Freud, quien de la naturaleza de los complejos infiere un inconsciente constituido en lo esencial de tendencias incompatibles que, en razón de su inmoralidad, son víctimas de la represión. Nada mejor que esa comprobación podría demostrar el empirismo de su autor, quien procedió sin dejarse influir en lo más mínimo por premisas filosóficas. Ya se había tratado la cuestión de lo inconsciente antes de Freud. Leibniz había introducido esa noción en filosofía; Kant y Schelling se refirieron a ella, y Carus por vez primera elaboró un sistema cuya influencia se advierte en la importante obra de Eduard von Hartmann, *Filosofía de lo inconsciente*. La primera doctrina médicopsicológica tiene tan poco que ver con esas primeras manifestaciones, como con Nietzsche.

La teoría freudiana es una fiel descripción de experiencias objetivas realizadas al explorar los complejos. Pero como esa exploración es un diálogo entre dos personas, en la elaboración de la concepción hay que considerar los complejos de ambos interlocutores. Todo diálogo que se aventura en esos dominios defendidos por la angustia y la resistencia apunta a lo esencial; incitando a uno a la integración de su totalidad, obliga también al otro a tomar una posición definitiva, es decir a afirmar también su totalidad, sin la cual le sería imposible llevar la conversación hasta el plano profundo defendido por el temor. Ningún investigador, por objetivo y desprovisto de prejuicios que sea, podrá prescindir de sus propios complejos, pues éstos gozan en él de la misma autonomía que en cualquier otra persona. Él *no puede* prescindir de los complejos, porque éstos le son inherentes; ellos integran, al fin de cuentas, su *constitución psíquica*, que constituye el *prejuicio absoluto* de todo individuo. Por eso la constitución psíquica decide inexorablemente *qué* concepción psicológica se formará cada observador. La inevitable limitación de toda observación psicológica reside en que ésta sólo es válida en el supuesto de la ecuación personal del observador.

La teoría psicoanalítica formula en primer término una situación psíquica creada por el diálogo entre un observador y cierto número de sujetos observados. Como el diálogo se mueve en gran parte en la zona de resistencia de los complejos, también la teoría se halla impregnada de su atmósfera, vale decir que en sus grandes rasgos tiene algo de chocante, pues actúa a su vez sobre los complejos del público. De ahí que todas las concepciones de la psicología moderna sean no sólo una controversia en el sentido objetivo de la palabra, sino también una provocación. Ellas causan en el

público violentas reacciones de adhesión o de repudio; en el sector de la discusión científica provocan debates apasionados, impugnaciones dogmáticas, susceptibilidades personales, etc.

De esos hechos fácilmente puede colegirse que la psicología moderna con su exploración de los complejos ha descubierto un sector anímico «*tabú*» donde crecen toda suerte de recelos y esperanzas. La esfera de los complejos es el verdadero foco de perturbaciones psíquicas, cuyas conmociones en realidad son tan considerables que la investigación psicológica futura no puede esperar dedicarse en paz a un trabajo erudito y silencioso, ya que éste supone cierto consenso científico previo. Pero en la hora actual la psicología compleja está muy alejada aún de una comprensión general, mucho más todavía, según me parece, de lo que se imaginan los pesimistas. En efecto, con la revelación de las tendencias incompatibles sólo se descorre el velo de un sector de lo inconsciente y se delimita sólo una parte de la fuente de la angustia.

Aún se recuerdan las tempestades de indignación desencadenadas por todas partes cuando se conocieron los trabajos de Freud. Tales reacciones, provocadas por los complejos, obligaron a dicho sabio a replegarse en un aislamiento que le valió, tanto a él como a su escuela, el reproche de dogmatismo. Todos los teóricos de este sector psicológico corren el mismo peligro, pues abordan un objeto lindante con lo que el hombre tiene de más indomable, lo *numinoso*, para usar la acertada expresión de Otto. La libertad del yo termina donde comienza la zona de los complejos, potencias psíquicas cuya naturaleza más profunda aun está sin explorar. Cada vez que la investigación, como hasta ahora, llega a penetrar aún más en el *tremendum* psíquico, en el público se desencadenan reacciones análogas a las de los pacientes que, por motivos terapéuticos, son impulsados a avanzar contra la intangibilidad de sus complejos.

Esta exposición de la teoría de los complejos puede sonarle —al oyente no advertido— como la descripción de una demonología primitiva y de una psicología del tabú. Tal singularidad proviene de que la existencia de complejos, es decir de fragmentos psíquicos escindidos, es un notable residuo del *primitivo estado del espíritu*, el cual es de una elevada disociabilidad, expresada, por ejemplo, en el hecho de que con suma frecuencia los primitivos admiten varias almas —hasta seis por individuo— y además una cantidad de dioses y de espíritus que no sólo son tema de su conversación, como podría ocurrir entre nosotros, sino que a menudo constituyen para ellos experiencias psíquicas sobremanera impresionantes.

Aprovecho la ocasión para destacar que utilizo la idea de «primitivo» en el sentido de «original», sin formular ningún juicio valorativo. Y cuando digo «residuo» de un estado primitivo, no pretendo significar que dicho estado debe terminar necesariamente en un plazo más o menos largo, pues no podría aducir como única razón valedera el hecho de que ese estado desapareciera antes que la humanidad.

Hasta el presente dicho residuo al menos no ha variado mucho, sino que con la guerra mundial y su postguerra se ha reforzado notablemente. Por eso me siento inclinado a suponer que los complejos autónomos constituyen manifestaciones normales de la vida e integran la estructura de la psique inconsciente.

Como se ve, me he contentado con exponer aquí los hechos fundamentales y esenciales de la teoría de los complejos. Sería necesario completar esta imagen imperfecta, exponiendo la problemática resultante de la existencia de los complejos autónomos. Tres problemas de capital importancia pueden plantearse: el problema *terapéutico*, el problema *filosófico* y el problema *moral*. Los tres todavía están en discusión.

III

Consideraciones generales sobre la psicología del sueño

El sueño es un fenómeno psíquico que, en oposición a los demás hechos de la conciencia, por su forma y contenido significativo se sitúa al margen del constante devenir de los hechos conscientes. De todos modos, el sueño no parece, por lo general, ser una parte integrante de la vida consciente del alma, sino más bien una experiencia externa y aparentemente ocasional. Las especiales circunstancias de la formación del sueño condicionan su situación excepcional, es decir que el sueño no proviene, como otros contenidos de la conciencia, de la continuidad claramente lógica o puramente emocional de los acontecimientos de la vida, sino que es el residuo de una curiosa actividad psíquica desarrollada durante el dormir. Este origen aísla ya el sueño de los demás contenidos de la conciencia, pero de un modo muy especial lo aísla su contenido propio, que se halla en sorprendente contraste con el pensamiento consciente.

No obstante, un observador atento comprobará sin dificultad que los sueños no se sitúan por completo al margen de la continuidad de la conciencia, puesto que en casi todos los sueños cabe encontrar ciertas particularidades provenientes de impresiones, de pensamientos o de estados de ánimo de la víspera o de días anteriores. De ese modo, por consiguiente, existe cierta continuidad en especial *hacia atrás*. Pero nadie que tenga vivo interés por el problema de los sueños ignorará que éstos poseen además —si vale la expresión— una continuidad *hacia adelante* que, en ocasiones, produce efectos notorios sobre la vida mental consciente aun de personas que no podrían ser consideradas como supersticiosas o de algún modo anormales. Esas secuelas ocasionales consisten, la mayoría de las veces, en alteraciones del humor, más o menos evidentes. Sin duda, a causa de esa débil conexión con los restantes contenidos de la conciencia, el sueño es un recuerdo tan fugaz. Numerosos sueños escapan a la reproducción ni bien uno se despierta, otros se pueden reproducir únicamente con una fidelidad muy dudosa, y sólo de muy pocos cabe afirmar que son clara y nítidamente reproducibles.

Esa curiosa táctica de los sueños ante la reproducción se explica por la cualidad de las asociaciones de las imágenes oníricas. A diferencia del pensamiento lógico y dirigido, que podemos considerar como especial característica de los procesos mentales conscientes, el nexo de las representaciones oníricas es verdaderamente fantástico; el proceso asociativo del sueño crea relaciones que por lo general son totalmente ajenas al pensamiento de la realidad.

A ello debe el sueño el vulgar epíteto de absurdo, *sin sentido*. Pero antes de

formular tal juicio debemos considerar que el sueño y sus causas constituyen algo que nosotros no comprendemos. Con semejante juicio estaríamos proyectando sobre el objeto nuestra propia incomprensión. Pero eso no impediría que el sueño tenga su propio sentido.

Fuera de los antiguos intentos por conferir al sueño un sentido profético, el descubrimiento de Freud es prácticamente la primera tentativa para investigar el sentido de los sueños, investigación que ha de calificarse como «científica», puesto que su autor ha elaborado una técnica que, no sólo él mismo, sino también numerosos investigadores afirman, conduce al resultado buscado, es decir a comprender el sentido del sueño, sentido que no es idéntico a las fragmentarias alusiones significativas del contenido manifiesto de los sueños.

No corresponde aquí someter la psicología del sueño freudiana a una discusión crítica. Trataré más bien de describir brevemente las adquisiciones de la psicología onírica que hoy podemos considerar como más o menos seguras.

Ante todo debemos preguntarnos qué es lo que nos autoriza a atribuir al sueño un significado distinto de los fragmentos poco satisfactorios contenidos en el sueño manifiesto. Un argumento de importancia a este respecto es el hecho de que Freud ha encontrado el sentido latente del sueño de una manera *empírica y no deductiva*.

La comparación entre las fantasías oníricas y las del estado de vigilia en un mismo individuo, nos proporciona otro argumento en favor de un posible significado latente o no manifiesto. No es difícil ver que tales fantasías del estado de vigilia poseen no sólo un sentido superficial y concreto, sino también un significado psicológico profundo. La brevedad de la exposición a que debo ceñirme no me permite presentar tales ejemplos; señalemos simplemente que se encuentra una buena ilustración del sentido de las fantasías diurnas en un género literario muy antiguo y difundido, cuyo modelo son las fábulas de Esopo. En ellas, por ejemplo, se cuentan las hazañas ficticias del león y del asno. El sentido superficial y concreto de la narración es una fantasmagoría inverosímil, pero su sentido moral oculto resulta evidente para cualquiera que reflexione. Es característico el que a los niños les interese el sentido exotérico de la fábula y les divierta.

Sin embargo, la aplicación concienzuda de la técnica para analizar el contenido manifiesto del sueño, proporciona el mejor argumento en favor de la existencia de un significado onírico latente.

Con eso llegamos al segundo punto capital, es decir a la cuestión del procedimiento analítico. Tampoco aquí querría yo defender o criticar las opiniones y descubrimientos de Freud; prefiero limitarme a lo que me parece definitivamente logrado. Si admitimos que el sueño es un fenómeno psíquico como cualquier otro, no tendremos el menor motivo para suponer que su naturaleza y su destino obedecen a leyes y fines diferentes de los de otros fenómenos psicológicos. Según el principio

«*principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda*» (los principios explicativos no han de multiplicarse más de lo necesario), debemos analizar el sueño como cualquier otro producto psíquico, mientras otras experiencias no nos enseñen algo mejor.

Sabemos que, considerado desde el punto de vista causal, todo proceso psíquico es la resultante de los contenidos psíquicos que lo han precedido. Sabemos, además, que todo proceso psíquico considerado bajo el aspecto de su finalidad, aun en el instante mismo de su acontecer psicológico tiene un sentido y un objetivo propios.

También ha de aplicarse al sueño ese criterio. Por consiguiente, para explicar el sueño en términos psicológicos, debemos ante todo saber de qué vivencias pretéritas se compone. Así, para cada parte de la imagen onírica se remontará a sus antecedentes. Presentemos un ejemplo: una persona sueña que pasea por una calle donde un niño corre y de pronto es atropellado por un automóvil. Reduzcamos esta escena onírica a sus antecedentes, valiéndonos de los recuerdos del soñador. Reconoce la calle como la que recorrió el día anterior. El niño es el hijo de su hermano al que visitó en la víspera del sueño. El accidente del automóvil le recuerda un accidente ocurrido en la realidad algunos días antes y del que sólo tuvo noticias por los diarios. Como se sabe, la opinión corriente se conforma con tal reducción; suele decirse: «¡Ah!, de ahí proviene mi sueño».

Ahora bien, desde el punto de vista científico es obvio que tal reducción resulta del todo insuficiente. El soñador ha atravesado muchas calles en la víspera, pero ¿por qué su sueño eligió precisamente esa calle? El soñador ha leído numerosos casos de accidentes; ¿por qué eligió justamente éste? Con el descubrimiento de un antecedente no se ha avanzado demasiado, sólo la concurrencia de múltiples causas puede permitir una determinación aceptable de las imágenes del sueño. Para reunir mayor cantidad de material se sigue el mismo principio de la rememoración, que también se ha designado como *método de asociaciones libres*. Como fácilmente se comprende, esta búsqueda proporciona materiales múltiples y en parte heterogéneos, cuyo único rasgo común parece ser su vínculo asociativo con el contenido del sueño; de otro modo no hubiera sido posible su evocación. Una cuestión técnica importante es saber hasta dónde ha de llegar esa búsqueda de material. Como, después de todo, cualquier punto de partida en el alma puede servir para evocar toda la existencia anterior, esto —teóricamente— conduciría a explorar para cada sueño toda la historia pasada del individuo. Sin embargo, debemos estudiar sólo el material psíquico absolutamente indispensable para la comprensión del sueño. La limitación del material es, desde luego, arbitraria, en la medida en que, como dice Kant, la comprensión es un *conocimiento adecuado a nuestras intenciones*. Si, por ejemplo, buscamos las causas de la Revolución francesa, podemos abocarnos al estudio no sólo de la edad media francesa, sino también de la historia grecorromana, aunque esto no sea «adecuado a

nuestra intención», pues nos es posible comprender también el origen de la Revolución con un material mucho más limitado. Por lo tanto, buscamos material asociativo en la medida que nos parece necesario para atribuir al sueño un significado utilizable.

La reunión del material asociativo, salvo su limitación, escapa al arbitrio del investigador. Una vez reunido el material, debe ser sometido a una selección y a una elaboración, cuyo principio se encuentra en las reconstrucciones históricas o científicas. Se trata esencialmente de un *método comparativo*, que como es natural no actúa de un modo automático, sino depende en buena parte de la habilidad e intenciones del investigador.

La explicación de un hecho psicológico exige que se lo enfoque desde dos ángulos, a saber: desde el punto de vista de la *causalidad*, y desde el punto de vista de la *finalidad*. Con toda intención hablo de finalidad, para evitar una confusión con el concepto de *teleología*. Por finalidad quiero designar simplemente la tensión psicológica inmanente hacia un fin. En lugar de «tensión hacia un fin» puede decirse también: «orientación hacia un objetivo». Todo fenómeno psicológico lleva en sí una orientación de tal sentido, hasta los fenómenos puramente reactivos, como por ejemplo las reacciones emocionales. La cólera provocada por una injuria recibida se encamina hacia la venganza, el luto llevado con ostentación trata de suscitar condolencia en los demás. Someter los materiales asociativos engendrados por el sueño a un examen causal, es reducir el contenido manifiesto de lo soñado a ciertas tendencias e ideas fundamentales que, expuestas por las asociaciones, son naturalmente de orden elemental y general.

Por ejemplo, un joven paciente sueña:

> *Estoy en una quinta ajena y tomo una manzana de un árbol. Observo con precaución a mi alrededor para ver si alguien me ha visto.*

Las asociaciones oníricas son las siguientes: recuerda haber tomado sin permiso una vez, siendo niño, algunas peras en una quinta ajena. El sentimiento de mala conciencia, particularmente notable en el sueño, le recuerda un episodio de la víspera; encontró en la calle a una joven conocida que le era indiferente, y cambió con ella algunas palabras. En ese momento pasó un señor conocido, y un curioso sentimiento de vergüenza se apoderó de él, como si hubiera cometido algo deshonesto. La manzana le recuerda la escena del Paraíso y el hecho de que jamás comprendió por qué el comer del fruto prohibido tuvo tan malas consecuencias para nuestros primeros padres. Siempre se había irritado por semejante injusticia divina, pues Dios creó a los hombres como son, con toda su curiosidad y avidez.

Además le viene a la mente la idea de su padre, que con frecuencia lo ha

castigado de manera increíble por ciertas cosas. Una vez fue castigado muy severamente por haber sido sorprendido observando con disimulo a las chicas en el baño. Aquí se asocia la confesión de que recientemente ha iniciado relaciones sentimentales con una sirvienta, que aun no han llegado a concretarse. La víspera del sueño tuvo una cita con ella.

Si de una mirada abarcamos todo ese material asociativo, veremos que el sueño tiene una evidente relación con el acontecimiento de la víspera. La escena de la manzana revela por el material asociado que, evidentemente, simboliza una escena erótica. Por muchas otras razones parece muy probable que esa vivencia de la víspera sigue repercutiendo aún en los sueños. Este joven recoge en sueños la manzana paradisíaca que aun no ha gustado en la realidad. Todas las demás asociaciones se refieren al otro hecho de la víspera, es decir al curioso sentimiento de *mala conciencia* que se apoderó del soñador cuando hablaba con la joven que le era indiferente. Ese sentimiento se vuelve a encontrar en la evocación del pecado original y en el recuerdo de un incidente erótico de su infancia, castigado por su padre con tanta severidad. Todas estas asociaciones se mueven en el plano de la *culpabilidad*.

Consideremos primero tales materiales desde el punto de vista causal adoptado por Freud, o mejor aún, como se expresa Freud, «interpretemos» el sueño.

Desde el día anterior al sueño subsiste un deseo insatisfecho. Este deseo se realiza en el sueño mediante el símbolo de la escena de la manzana. ¿Por qué la satisfacción del deseo se encubre con una imagen simbólica, en lugar de realizarse en una idea claramente sexual? Freud remite al sentimiento de culpa, innegable en nuestro ejemplo, y dice: es la moral impuesta al joven desde su infancia la que, tratando de reprimir tales deseos, imprime en una aspiración natural el sello de molesto e insoportable. Por eso la idea penosa reprimida sólo puede abrirse camino de una manera «simbólica». Como esa idea es incompatible con la conciencia moral, Freud postula una instancia psíquica llamada *censura* que impide a dichos deseos penetrar en la conciencia sin cubrirse.

La manera de ver finalista, que yo opongo a la concepción freudiana, no significa, como lo subrayo expresamente, una negación de las causas del sueño, sino más bien conduce a otra interpretación distinta del material asociado al sueño. Los hechos en sí mismos, es decir las asociaciones, permanecen los mismos, pero se los confronta con otra unidad de medida. La cuestión puede formularse simplemente de la siguiente manera: ¿Para qué sirve este sueño? ¿Qué resultado persigue? Esta cuestión no es arbitraria ya que se puede aplicar a toda actividad psíquica. En cualquier caso puede preguntarse por qué y para qué, pues todo fenómeno orgánico consta de un complejo sistema de funciones con un fin definido y cada una de estas funciones, a su vez, puede descomponerse en una serie de actos aislados orientados hacia un fin. Es evidente que el sueño añade al episodio erótico de la víspera materiales que acentúan,

en primer término, un sentimiento de culpabilidad inherente al acto sexual. Esta asociación ya se ha revelado eficaz en la otra vivencia del día anterior, es decir el encuentro con la joven indiferente, pues allí también el sentimiento de mala conciencia se asocia de un modo automático e inesperado como si también entonces el joven hubiese cometido algo pecaminoso. La misma vivencia también se desarrolla en el sueño y se ve reforzada por la asociación del material correspondiente al tomar la forma del pecado original, tan duramente castigado.

De ahí deduzco que el soñador tiene inclinación inconsciente o *tendencia a representarse sus vivencias eróticas como algo culpable*. Resulta característica en el sueño la asociación del pecado original, cuyo castigo draconiano el joven jamás ha podido comprender. Esa asociación aclara por qué el soñador no ha pensado simplemente: «lo que hice no está bien». Por lo visto no sabe que podría condenar sus aventuras eróticas a causa de su moralidad dudosa. Tal es el caso en realidad. Conscientemente piensa que su conducta es, desde el punto de vista moral, totalmente indiferente, pues sus amigos seguramente harían lo mismo; además, tampoco puede comprender por qué se da tanta importancia a esa cuestión.

Para saber si ese sueño tiene sentido o es un absurdo, habría que considerar si el antiquísimo criterio de la moral tradicional es sensato o absurdo. No quiero embarcarme en una discusión filosófica, sino simplemente subrayar que sin duda alguna la humanidad ha tenido sus buenas razones al inventar esa moral; de lo contrario no se comprendería verdaderamente por qué ha refrenado uno sus apetitos más poderosos. Si apreciamos este hecho en su justo valor, debemos reconocer como pleno de sentido el sueño que muestra al joven la necesidad de considerar sus aventuras eróticas desde el punto de vista moral. Hasta las tribus más primitivas, con frecuencia tienen una reglamentación sexual extraordinariamente severa. Ello prueba que la moral sexual, especialmente, constituye en el seno de las funciones psíquicas superiores un factor que no debemos subestimar, pues merece ser tenido muy en cuenta. En nuestro caso podría decirse que el joven, sin pensar y como hipnotizado por el ejemplo de sus amigos sigue los propios desees eróticos, olvidando que el hombre también es un ser moralmente responsable que, habiéndose dado a sí mismo una moral, quieras que no se siente obligado por su propia creación. En ese sueño podemos reconocer una función reguladora propia de lo inconsciente, que consiste en que aquellos pensamientos, inclinaciones y tendencias de la personalidad humana que en la vida consciente alcanzan escaso valor, ejercen una función orientadora durante el sueño, cuando los procesos conscientes están casi por completo interrumpidos.

Sin duda alguna puede ahora preguntársenos qué provecho sacará el soñador si no ha comprendido su sueño.

Debo advertir que la comprensión no es un proceso exclusivamente intelectual; la experiencia muestra que una infinidad de cosas pueden ejercer su influencia en el

hombre y aun convencerlo de una manera efectiva, sin haber sido comprendidas intelectualmente. Recordemos solamente la eficacia de los símbolos religiosos.

El ejemplo citado aquí con facilidad podría inducir a pensar que la función onírica constituye directamente una instancia «moralizadora». Este ejemplo, evidentemente, parece confirmarlo, pero si recordamos que los sueños conservan en cada caso los contenidos subliminales, ya no podríamos hablar de una función puramente «moral». Así es como los sueños de personas inatacables desde el punto de vista moral, revelan contenidos «inmorales», en el sentido común del término. Resulta característico que San Agustín se felicitaba de no ser responsable de sus sueños ante Dios.

Inconsciente es lo que, de un momento a otro, no es consciente; por eso no ha de sorprender que el sueño añada a la respectiva situación psíquica consciente todos los aspectos que serían esenciales a una actitud radicalmente diferente. Es obvio, entonces, que esta función del sueño constituye una regulación psíquica, un contrapeso absolutamente indispensable a toda actividad ordenada.*, Reflexionar en un problema es encararlo con miras a su solución, bajo todos sus aspectos y con todas sus consecuencias; este proceso mental también se perpetúa automáticamente durante el estado más o menos inconsciente del dormir; según nuestra actual experiencia, parece que todos los puntos de vista subestimados o desconocidos en el estado de vigilia, es decir que fueron relativamente inconscientes, se presentan al espíritu del soñador, al menos para orientarlo.

El *simbolismo* de los sueños, tan discutido, será apreciado de manera muy diferente según se lo considere desde el punto de vista causal o desde el punto de vista final. El determinismo causal de Freud postula la existencia de un anhelo, de un *deseo reprimido* que se expresa en el sueño; anhelo siempre relativamente sencillo y elemental, aunque puede disfrazarse de múltiples maneras. Así, el joven de nuestro sueño podría haber soñado que debía abrir una puerta con una llave, que volaba en avión, que besaba a su madre, etc. Desde el punto de vista de ese psicólogo todo eso podría tener el mismo significado. Por ese camino la escuela freudiana ortodoxa ha llegado —para citar un ejemplo extremo— a explicar más o menos todos los objetos largos, que aparecen en los sueños, cerno símbolos fálicos, y todos los objetos redondos o huecos, como símbolos femeninos.

Para la concepción finalista las imágenes del sueño tienen su propio valor. Si, por ejemplo, en lugar de la escena de la manzana, nuestro joven hubiera soñado que con una llave debía abrir una puerta, a este sueño diferente habría correspondido material asociativo esencialmente distinto; este material habría completado la situación consciente de manera distinta que el material de la escena de la manzana. Para este punto de vista, la riqueza del sentido de los sueños reside precisamente en la *diversidad* de las expresiones simbólicas y no en su reducción *unívoca*. El determinismo causal, por su misma naturaleza, tiende hacia una reducción unívoca,

es decir hacia una interpretación fija de los símbolos. La concepción finalista, en cambio, ve en las variaciones de la imagen onírica la expresión de una situación psicológica variada. No conoce interpretaciones fijas de los símbolos; desde este ángulo, las imágenes oníricas son importantes en sí mismas, pues en sí mismas llevan el significado por el que, en última instancia, se presentan en el sueño. En nuestro ejemplo, entonces, el símbolo tiene más bien el valor de una parábola; no oculta, sino enseña. La escena de la manzana alude claramente al factor de la culpa, a la vez que oculta la acción cometida por los primeros padres.

Según el punto de vista que se adopte, se obtendrán, como se advierte, diversas maneras de concebir el sentido de los sueños. Se trata ahora de saber cuál es la concepción mejor o más verídica. Concebir el sentido del sueño, de cualquier manera que sea, es para nosotros terapeutas una necesidad principalmente de orden práctico y no teórico. Si queremos tratar a nuestros pacientes, por razones del todo concretas debemos buscar medios que nos permitan educarlos con eficacia. Como claramente lo ha demostrado nuestro ejemplo, la búsqueda de material asociativo ha suscitado una cuestión propicia para abrirle los ojos al joven sobre cosas que antes descuidaba sin reflexionar. Pues cometiendo esas negligencias se descuidaba a sí mismo, ya que, como cualquier otro, posee un sentido moral y necesidades morales. Tratando de vivir sin respetar tales cosas, vive de manera unilateral e incompleta, de modo por así decir incoordinado; esto comporta para la vida psíquica las mismas consecuencias que un régimen alimentario unilateral e incompleto tiene para el organismo. A objeto de encaminar a una personalidad hacia su plenitud y autonomía, debemos conducirla hacia la asimilación de todas las funciones que hasta ahora no han logrado un total desarrollo consciente. Con tal fin, y por motivos terapéuticos, es necesario considerar los aspectos inconscientes de las cosas proporcionadas por el material onírico. Fácilmente puede deducirse de aquí que la concepción finalista es una gran ayuda para la educación práctica del individuo.

Al espíritu científico contemporáneo, habituado al pensamiento estrictamente causalista, le agradan más bien las explicaciones deterministas. Por eso, cuando se trata de dar una explicación científica de la psicología onírica parecen tan atrayentes las ideas freudianas, del más puro determinismo. Mas por ser incompletas, no puedo menos que ponerlas en tela de juicio, pues la psique ha de considerarse no sólo desde el punto de vista causal, sino también desde el punto de vista final. Sólo la colaboración de ambos criterios, que en razón de dificultades enormes, tanto teóricas como prácticas, está aún hoy por realizarse, puede brindarnos una mejor comprensión de la esencia del sueño.

Pasaré ahora a examinar brevemente algunas cuestiones más amplias de la psicología onírica, que se hallan al margen de la discusión general del problema de los sueños. Consideremos en primer lugar la *clasificación de los sueños*, cuestión

cuyo significado práctico o teórico no querría yo sobrevalorar. Anualmente debo estudiar de mil quinientos a dos mil sueños y esta vasta experiencia me ha permitido comprobar que en realidad existen sueños típicos. Sin embargo, no son muy frecuentes, y considerados desde el punto de vista final pierden mucho de la importancia que tienen para la concepción causal, en cuanto se refiere a su significado simbólico fijo. Los *temas típicos* de los sueños resultan de gran importancia, pues permiten compararlos con los temas mitológicos. Multitud de temas mitológicos, expuestos particularmente en las meritorias obras de Frobenius, a menudo vuelven a encontrarse con el mismo significado en los sueños de muchas personas. Lamentablemente la brevedad de estas páginas no me permite presentar ejemplos más detallados, como he hecho en otras obras. Debo subrayar, sin embargo, que la comparación de los temas oníricos típicos con los temas mitológicos permite suponer, como ya lo hiciera Nietzsche, que el pensamiento onírico es una forma filogenética anterior de nuestro pensamiento. ¿Qué quiere decir esto? En vez de otros muchos ejemplos, nos lo explicará el sueño citado más arriba: como se recordará, la escena de la manzana simbolizaba de manera típica la culpa erótica. El pensamiento abstracto se habría expresado: «Hice mal obrando así». Es característico que les sueños no se expresan casi nunca de esa manera abstracta y lógica, sino siempre en el lenguaje metafórico de las parábolas. Tal particularidad caracteriza igualmente a los idiomas primitivos, cuyas expresiones floridas siempre nos sorprenden. Si recordamos los monumentos de la literatura antigua, por ejemplo las parábolas de la Biblia, encontraremos que lo que hoy se expresa mediante locuciones abstractas, se lograba entonces con el empleo de metáforas. Aun un filósofo como Platón no rehusó expresar ciertas ideas fundamentales recurriendo a los símiles.

Así como nuestro cuerpo conserva las huellas de su evolución filogenética, así también el espíritu humano. Por consiguiente no debe sorprendernos la posibilidad de que el lenguaje alegórico de nuestros sueños sea una reliquia arcaica.

El robo de la manzana de nuestro ejemplo es, por otra parte, uno de aquellos temas oníricos típicos que reaparecen de diversas maneras en múltiples sueños. Y al mismo tiempo es un tema mitológico bien conocido, que encontramos no sólo en la narración bíblica, sino también en multitud de mitos y leyendas de todas las épocas y latitudes. Trátase de una de las imágenes universalmente humanas, capaces de reaparecer, autóctonas, en cada uno de nosotros y en cualquier tiempo. La psicología del sueño, de este modo, nos abre el camino hacía una *psicología comparativa* general, de la que cabe esperar una comprensión del desarrollo y de la estructura del alma humana, análoga a la que nos ha proporcionado la anatomía comparada en lo referente al cuerpo humano.

El sueño nos comunica, por lo tanto, en un lenguaje simbólico (vale decir con representaciones sensoriales e intuitivas), ideas, juicios, concepciones, directivas,

tendencias, que a causa de la represión o por pura ignorancia eran inconscientes. Dado que ésos son contenidos inconscientes, el sueño, derivado de la actividad de lo inconsciente, contiene una representación de los contenidos inconscientes. No constituye una representación de los contenidos inconscientes en general, sino sólo de ciertos contenidos que, por vía asociativa, se actualizan y seleccionan en correlación con el estado momentáneo de la conciencia. Considero esta comprobación como un punto de vista práctico de gran importancia. Si queremos interpretar un sueño correctamente, necesitamos un conocimiento profundo de la situación consciente momentánea, pues el sueño nos muestra la faz complementaria inconsciente, es decir, contiene los materiales constelizados en lo inconsciente por la situación momentánea consciente. Sin ese conocimiento es imposible interpretar un sueño de manera satisfactoria —exceptuando, naturalmente, los aciertos debidos al azar—. Ilustremos lo dicho con un ejemplo:

Un día vino un señor a consultarme por primera vez. Me declaró que tenía afición por numerosos problemas científicos y que también se interesaba, desde un punto de vista literario, por el psicoanálisis. Afirmó que se encontraba muy bien de salud y que por esto no me consultaba en calidad de paciente, sino sólo porque le interesaban las cuestiones psicológicas. Añadió que su buena posición económica le permitía dedicarse a múltiples curiosidades en sus muchos ratos de ocio. Además —explicó— quería conocerme para que yo lo introdujese en los arcanos de la teoría del psicoanálisis. Lamentaba presentar tan poco interés para mí, por ser él un hombre normal y resultarme, en cambio, más interesantes los casos de «locos». Algunos días antes me había escrito preguntándome si me sería posible recibirlo. En el curso de la conversación pasamos de pronto a la cuestión de los sueños, preguntándole yo si había tenido alguno la noche anterior. Respondió afirmativamente y me contó el siguiente sueño:

Estaba yo en una pieza de paredes desnudas, donde me recibió una especie de hermana de caridad; ésta quería obligarme a sentarme a una mesa sobre la que había una botella de kéfir que yo debía beber. Quise ir a lo del Dr. Jung, pero la enfermera me dijo que yo estaba en un hospital y que el Dr. Jung no tenía tiempo para recibirme.

Es evidente ya por el contenido manifiesto del sueño, que la proyectada visita a mi consultorio ha constelizado de algún modo lo inconsciente. Las asociaciones son las siguientes: Pieza de paredes desnudas: «Una especie de sala de recibo glacial, como en un edificio público, o un hall de entrada en un hospital. Jamás estuve en un hospital como paciente». Hermana de caridad: «Me pareció antipática, miraba de soslayo. Me acuerdo de una cartomántica y quiromántica que consulté una vez para

que me predijera el futuro. Durante una enfermedad tuve a una diaconisa como enfermera». La botella de kéfir: «El kéfir me repugna: no puedo beberlo. Mi mujer siempre toma kéfir, cosa que me lleva a burlarme de ella, porque tiene la idea fija de que siempre debe hacer algo por su salud. Recuerdo que una vez estuve en un sanatorio —tenía los nervios agotados— y tuve que tomar kéfir».

Aquí lo interrumpí con la indiscreta pregunta de si su neurosis desapareció después por completo. Trató de eludir la cuestión, pero debió por fin confesar que su neurosis todavía persiste, y que en realidad su mujer desde hace tiempo le viene instando para que me consulte, pero que él no se siente tan nervioso como para venir a verme, que él no está loco, que a mí sólo me interesan los locos, que él únicamente tiene interés por conocer mis teorías psicológicas, etcétera.

El material citado demuestra cómo el paciente ha falseado la situación; le interesaba presentarse ante mí en calidad de filósofo y psicólogo, y relegar la existencia de su neurosis a un segundo plano, pero el sueño se la recuerda de una manera muy desagradable y lo obliga a ser franco. Es necesario ingerir ese amargo brebaje. La cartomántica le revela qué esperaba, en el fondo, de mí. Como el sueño le dice, debe someterse a un tratamiento antes de entrar en discusiones teóricas conmigo.

El sueño rectifica la situación. Añade lo que corresponde y mejora así la actitud general del paciente. Tal es la razón por la que en nuestra terapéutica nos es necesario analizar los sueños.

Con ese ejemplo, sin embargo, no querría causar la impresión de que todos los sueños son tan simples como ése, y que todos son del mismo tipo. A mi modo de ver, todos los sueños tienen una relación compensatoria con los datos conscientes, pero tal función compensatoria no aparece en todos los sueños tan claramente como en nuestro ejemplo. Si bien el sueño contribuye a la regulación psíquica espontánea del individuo reuniendo automáticamente todo lo que ha sido reprimido, descuidado, ignorado, su capacidad compensadora a menudo no resulta tan clara, pues aun son muy imperfectos nuestros conocimientos sobre la naturaleza y las necesidades del alma humana. Existen, en efecto, compensaciones psíquicas al parecer muy remotas. En tales casos siempre debe recordarse que cada individuo, en cierto sentido, es un representante de toda la humanidad y de su historia. Y lo que fue posible en gran escala en la historia de la humanidad, es posible en cada individuo, en una proporción menor. En ciertas circunstancias el individuo siente las necesidades que ha experimentado la humanidad. Por eso no es nada sorprendente que las compensaciones religiosas desempeñen un gran papel en los sueños. Que ello se produzca en nuestra época tal vez en grado sumo, es una consecuencia natural del preponderante materialismo de nuestra concepción del mundo.

La capacidad compensadora de los sueños no es ni una invención nueva, ni el

producto artificial de una interpretación tendenciosa, como muy bien lo demuestra el ejemplo histórico de un sueño bien conocido que se encuentra en el *Libro de Daniel*. Estando Nabucodonosor en el apogeo de su poder, tuvo el siguiente sueño:

> [CAP. IV]
>
> [10] Las visiones de mi cabeza en mi cama, *eran*: Parecíame que veía un árbol en medio de la tierra cuya altura era grande.
>
> [11] Crecía este árbol, y hacíase fuerte, y su altura llegaba hasta el cielo; y su vista hasta el cabo de toda la tierra.
>
> [12] Su copa *era* hermosa, y su fruto en abundancia, y para todos *había* en él mantenimiento. Debajo de él se ponían a la sombra las bestias del campo, y en sus ramas hacían morada las aves del cielo, y toda carne se mantenía de él.
>
> [13] Veía en las visiones de mi cabeza en mi cama, y he aquí que un velador y santo descendía del cielo;
>
> [14] y clamaba fuertemente, y decía así: Cortad el árbol, y desmochad sus ramas: derribad su copa, y derramad su fruto; váyanse las bestias que están debajo de él, y las aves de sus ramas;
>
> [15] Mas el tronco de sus raíces dejaréis en la tierra, y con atadura de hierro y de metal *quede atado* en la yerba del campo, y sea mojado con el rocío del cielo, y su vivienda sea con las bestias en la yerba de la tierra:
>
> [16] Su corazón sea mudado de corazón de hombre, y séale dado corazón de bestia; y pasen sobre él siete tiempos.

En la segunda parte del sueño el árbol se personifica, de suerte que salta a la vista fácilmente que el gran árbol es el mismo rey soñador. Desde luego, Daniel interpretó el sueño así. Sin posibilidad de ser mal entendido, significa una tentativa de compensación del delirio de grandezas que, según el relato bíblico, evolucionó hacia una verdadera enajenación mental. Esta concepción, que ve en los fenómenos oníricos un proceso de compensación, según entiendo, corresponde a la naturaleza de los hechos biológicos en general. La teoría de Freud se mueve en la misma dirección, cuando atribuye al sueño un papel compensador, es decir la función de conservar el dormir sin interrupción. Como Freud lo ha demostrado, hay muchos sueños que evidencian cómo ciertas excitaciones sensoriales, capaces de despertar de su sueño al que duerme, son desfiguradas según lo requiere la voluntad de dormir y la intención de no dejarse perturbar. Y el mismo Freud también ha demostrado que existen muchos otros sueños en que los estímulos perturbadores intrapsíquicos (como la aparición de representaciones personales susceptibles de desencadenar intensas reacciones afectivas), son desfigurados e insertados en un contexto onírico que esfuma el contorno de las representaciones lo suficiente para impedir las descargas

afectivas intensas.

Sin embargo, no debe olvidarse que existen precisamente *sueños perturbadores del dormir* en sumo grado, y sueños —no pocos, por cierto— cuya estructura dramática lleva, por así decir, lógicamente a una situación de gran intensidad afectiva, con tanta perfección realizada en el sueño, que quien duerme se despierta fatalmente por las emociones desencadenadas. Freud explica tales sueños diciendo que la censura no ha logrado reprimir las emociones perturbadoras. Se me ocurre que esa explicación no tiene en cuenta los hechos. Todos conocemos aquellos sueños que presentan claramente y del modo más desagradable vivencias penosas y preocupaciones cotidianas, para describir con minuciosa nitidez los aspectos más importunos. A mi juicio sería injustificado invocar aquí la protección del dormir y el apaciguamiento de las emociones como función del sueño. Habría que tergiversar por completo la realidad para encontrar en esos sueños una confirmación de la hipótesis mencionada. Lo mismo vale también para aquellos casos en que las fantasías sexuales reprimidas se presentan sin disfraces en las imágenes manifiestas del sueño.

Por eso he llegado a pensar que es *demasiado estrecha* la concepción freudiana que considera los sueños como una función esencialmente encaminada a realizar los deseos y proteger el dormir, en tanto que la idea fundamental de una función biológica compensadora es ciertamente acertada. Esta función compensadora tiene poco que ver con el dormir, pues su principal importancia se refiere a la vida Consciente. Los *sueños se comportan como compensaciones de la situación consciente respectiva*. Protegen el dormir cuando es posible, es decir obligados por la necesidad y automáticamente bajo la influencia de ese estado; pero también saben interrumpirlo cuando su función lo requiere, esto es, cuando sus contenidos compensadores tienen una intensidad suficiente para suspender el curso del dormir. Un elemento compensador es particularmente intenso, cuando tiene una importancia vital para la orientación de la conciencia.

Ya en 1906 llamé la atención sobre las relaciones compensadoras entre la conciencia y los complejos autónomos, destacando al mismo tiempo la adecuación entre una y otros[76]. Lo mismo ha hecho Flournoy, independientemente de mis trabajos[77]. De esas observaciones se infiere la posibilidad de impulsos inconscientes orientados hacia un fin. Pero he de advertir que la orientación finalista de lo inconsciente no tiene nada en común con las intenciones conscientes concomitantes; por lo general el contenido inconsciente incluso contrasta con el contenido consciente; en particular tal es el caso cuando la actitud consciente sigue determinada dirección demasiado exclusiva, que amenaza peligrosamente a las necesidades vitales del individuo. Cuanto más unilateral y alejada del *optimum* de las posibilidades vitales se halle la actitud consciente, tanto más habrá que contar con la aparición posible de sueños vivaces y penetrantes, de contenido fuertemente contrastante, pero

convenientemente compensador, como expresión de la autorregulación psicológica del individuo. Así como el cuerpo reacciona de manera adecuada a su herida, a una infección o a un modo de vida anormal, así también las funciones psíquicas reaccionan a las perturbaciones antinaturales y peligrosas con medios de defensa apropiados. El sueño forma parte, opino yo, de esas reacciones adecuadas, introduciendo en la conciencia, gracias a una combinación simbólica, los materiales constelizados en lo inconsciente por los datos de la situación consciente. En esos materiales inconscientes se encuentran todas las asociaciones que por su débil intensidad permanecerían inconscientes, pero que, sin embargo, poseen bastante energía para manifestarse durante el dormir. Evidentemente, la concordancia entre el con tenido latente de los sueños y su contenido manifiesto, no aparece sin más a primera vista; el análisis del contenido manifiesto del sueño es necesario para llegar a los elementos compensadores de su contenido latente. La mayor parte de las reacciones de defensa del cuerpo humano son también de naturaleza oscura y por así decir indirectas; han sido necesarios conocimientos profundos e investigaciones precisas para descubrir su papel provechoso. Recordemos la importancia de la fiebre y de la supuración para una herida infectada.

El hecho de que los procesos psíquicos compensadores casi siempre son de naturaleza individual, dificulta de modo considerable la demostración de su carácter compensador. Como por lo general se trata de procesos individuales, el principiante en tales cuestiones difícilmente advertirá hasta qué punto una imagen onírica tiene sentido compensador. Por ejemplo, según la teoría de las compensaciones, uno estaría inclinado a suponer que un sujeto cuya actitud frente a la vida es demasiado pesimista, debería tener sueños alegres y optimistas. Pero esta suposición sólo se realizará en una persona sensible a esa clase de estímulos. En cambio, si su temperamento es otro, sus sueños, como corresponde, se teñirán de negro más aún que su actitud consciente. Podría aplicarse aquí el principio «*similia similibus curantur*».

No es fácil formular reglas especiales para la aplicación del concepto de compensación onírica. La compensación, en su esencia, hállase íntimamente ligada a la naturaleza total del individuo. Las posibilidades de la compensación son innumerables e inagotables, si bien con la experiencia irán cristalizando ciertos principios fundamentales.

Al proponer la teoría de la compensación no pretendo afirmar que sea la única teoría posible acerca de los sueños, o que explique por completo iodos los fenómenos de la vida onírica. El sueño es un fenómeno extraordinariamente complejo, tan complejo e insondable como los fenómenos de la conciencia. Desde luego, sería arriesgado pretender explicar todos los fenómenos conscientes desde el ángulo de una teoría que los reduce a la satisfacción de los deseos o instintos; es poco probable que

los fenómenos oníricos puedan explicarse de una manera tan simplista. Pero tampoco podemos considerar los fenómenos oníricos como exclusivamente compensadores y secundarios en relación con los contenidos de la conciencia, aunque según la opinión general, para la existencia del individuo la vida consciente es de una importancia incomparablemente mayor que la inconsciente. Pero esta opinión general sin duda deberá ser sometida a una revisión, pues al aumentar nuestra experiencia crece la certidumbre de que la función de lo inconsciente tiene en la vida de la psique una importancia que por ahora tal vez no llegamos aún a vislumbrar. Es justamente la experiencia analítica la que descorre el velo, cada vez más, del influjo de lo inconsciente sobre la vida consciente del alma —influjo cuya existencia e importancia habían sido descuidadas por la psicología anterior—. Según mi opinión, basada en una larga experiencia e innumerables exámenes, la importancia de lo inconsciente para la productividad general de la psique, es probablemente tan grande como la importancia de la conciencia. Si esta opinión es exacta, no solamente la función inconsciente podrá ser considerada como compensadora y relativa con referencia a los contenidos de la conciencia, sino también la conciencia deberá considerarse como relativa con respecto al contenido inconsciente momentáneamente constelizado. En tal caso, la orientación activa hacia un objetivo o propósito, no sólo sería un privilegio de la conciencia, sino que también podría serlo de lo inconsciente, de suerte que también éste hallaríase en condiciones de asumir una dirección orientada hacia un fin, con tanto éxito como la conciencia. Así, el sueño podría tener, llegado el caso, el valor de una idea positiva conductora, o de una representación orientada hacia un fin, de importancia vital superior a los contenidos conscientes momentáneamente constelizados. Esta posibilidad, que a mi entender es real, concuerda con el *consensus gentium*, puesto que la superstición de todas las épocas y de todos los pueblos ve en el sueño un oráculo revelador de verdades futuras. Si prescindimos de la exageración y fanatismo de tales representaciones universalmente difundidas, siempre quedará un átomo de verdad. Maeder ha destacado enérgicamente la significación prospectiva y finalista del sueño, bajo la forma de una adecuada función inconsciente que prepara la solución de conflictos y problemas actuales, tratando de representarla mediante símbolos elegidos a tientas[78].

Distinguimos entre la *función prospectiva del sueño* y su *función compensadora*. Esta última considera lo inconsciente en su dependencia de lo consciente, al que añade todos los elementos que el día anterior han permanecido infraconscientes a causa de la represión, o simplemente porque eran demasiado débiles como para ingresar en la conciencia. La compensación representa una *adecuada autorregulación del organismo psíquico*.

La función prospectiva, en cambio, es una anticipación de las futuras acciones conscientes, que se presenta en lo inconsciente algo así como un ensayo previo, o

como un esbozo o plan proyectado con antelación. Su contenido simbólico es, en ocasiones, el bosquejo de la solución de un conflicto: Maeder lo ha demostrado de manera categórica. La realidad de tales sueños prospectivos no puede negarse. Sería injustificado llamarlos profetices, pues en el fondo son tan poco profetices como un pronóstico médico o meteorológico. Se trata sólo de un previo cálculo de probabilidades que, por cierto, puede concordar eventualmente con el curso real de los hechos, pero no debe concordar necesariamente, ni coincidir en todos sus detalles. Sólo en este último caso podría hablarse de profetice. Los pronósticos de la función prospectiva del sueño son a menudo francamente superiores a las conjeturas conscientes, y no es de extrañarse, puesto que el sueño proviene de una fusión de elementos infraconscientes, o combinación de todas las percepciones, ideas y sentimientos que por su escaso relieve han escapado a la conciencia. Además el sueño dispone de huellas mnemónicas subliminales que no podrían influir con eficacia en la vida consciente. Por eso el sueño se encuentra en una situación mucho más favorable que la conciencia, a los efectos de un pronóstico.

Si bien la función prospectiva constituye a mi manera de ver un atributo esencial del sueño, es bueno, sin embargo, no sobreestimarla, porque de lo contrario fácilmente llegaríamos a pensar que el sueño es una especie de *psicopompo*, dotado de un conocimiento superior y capaz de imprimir a la vida una orientación infalible. A pesar de que por una parte se subestima la importancia psicológica del sueño, sin embargo, para cualquiera que se dedique al análisis de los sueños es grande el peligro de sobreestimar la validez de lo inconsciente para la vida real. Pero nuestra experiencia actual nos autoriza a suponer que lo inconsciente posee una importancia aproximadamente igual a la de la conciencia. Sin duda alguna existen actitudes conscientes que se ven sobrepasadas por lo inconsciente, es decir actitudes conscientes tan mal adaptadas a la naturaleza de la individualidad total, que la actitud inconsciente o constelación presenta una expresión incomparablemente superior. Pero no siempre es ése el caso. Con mucha frecuencia ocurre que el sueño amplía la vida consciente sólo con algunos fragmentos, porque en este caso la actitud consciente por una parte está adaptada a la realidad en una medida casi suficiente, y por otra parte satisface aproximadamente a la naturaleza esencial del sujeto. Una consideración más o menos exclusiva de la perspectiva presentada por el sueño, descuidando la situación consciente, no sería conveniente, en este caso, y tendría como único resultado perturbar y destruir la actividad consciente. Sólo en presencia de una actitud consciente a todas luces insuficiente y defectuosa, se puede atribuir a lo inconsciente una validez superior. Tal apreciación se basa en criterios que en sí constituyen un delicado problema. Es evidente que jamás podremos apreciar el valor de una actitud consciente si la consideramos exclusivamente desde un punto de vista colectivo. Requiérese más bien un estudio profundo de la persona en cuestión, y sólo mediante

un conocimiento cabal del carácter individual es factible determinar en qué medida es insuficiente la actitud de la conciencia. Cuando subrayo el conocimiento del carácter individual, no quiero significar con ello que han de descuidarse por completo las exigencias del punto de vista colectivo. Como se sabe, el individuo está determinado no sólo por su propia esencia, sino también por sus vinculaciones con lo colectivo. Por eso, si la actitud consciente es aproximadamente satisfactoria, el sueño se limitará a su función puramente compensadora. Este caso constituye, sin duda, la regla para el hombre normal, en normales condiciones internas y externas. Por esas razones, la teoría de la compensación me parece que suministra una fórmula en general exacta, acorde con los hechos, pues atribuye al sueño una función compensadora de gran importancia para la autorregulación del organismo psíquico.

Cuando un individuo se aparta de la norma en el sentido de que su actitud consciente, tanto objetiva como subjetiva, se torna inadaptada, la función de lo inconsciente, por lo general puramente compensadora, gana en importancia y adquiere rango de *función prospectiva y conductora*, capaz de imprimir a la actitud consciente una dirección del todo diferente y preferible a la anterior, como Maeder lo ha demostrado acertadamente en sus trabajos antes citados. A ese rubro pertenecen los sueños como el de Nabucodonosor. Es evidente que sueños de esa índole se dan sobre todo en individuos que se han quedado por debajo de su propio valor. Asimismo resulta patente que tal desnivel es muy frecuente. Por eso a menudo tenemos que considerar un sueño desde el ángulo de su significación prospectiva.

Mencionaremos ahora otro aspecto de la cuestión, que de ningún modo debe descuidarse. Hay multitud de personas cuya actitud consciente, adaptada a su medio, cuadra mal a su propio carácter. Son individuos cuya actitud consciente y esfuerzo de adaptación sobrepasan sus posibilidades individuales, es decir, que parecen mejores y más valiosos de lo que son. Ese excedente de actividad exterior, evidentemente, nunca se alimenta de sus propios recursos individuales, sino que en su mayor parte vive a expensas de las reservas dinámicas de la sugestión colectiva. Tales personas ascienden a un nivel más elevado que el correspondiente a su naturaleza, gracias, por ejemplo, a la eficacia de un ideal común, a la atracción de un beneficio colectivo, o al amparo de la sociedad. Interiormente no están a la altura de su situación exterior, y por ello, en todos estos casos, lo inconsciente desempeña un papel compensador negativo, vale decir, es una función reductora. Es claro que una reducción o desvalorización representa, en esas condiciones, una compensación en el sentido de una autorregulación del individuo, y que esta función reductora puede tener también un carácter eminentemente prospectivo (véase el sueño de Nabucodonosor). La palabra «prospectivo» suscita en nosotros la imagen de algo constructivo, preparatorio y sintético. Mas para comprender esos sueños reductores debemos separar netamente la noción «prospectiva», de aquellas imágenes, pues ellos, de

hecho, no son nada preparatorio, constructivo o sintético, sino más bien disgregan, desunen, desvalorizan y hasta destruyen y aminoran. Con esto, evidentemente, no quiero decir que la asimilación de un contenido reductivo deba ejercer forzosamente una acción destructora sobre todo individuo; al contrario, tal asimilación con frecuencia tiene un efecto altamente saludable, pues sólo es atacada la actitud y no la personalidad total. Pero este efecto secundario no modifica en nada el carácter del sueño, reductor y retrospectivo en su esencia, por cuya causa tampoco debería llamarse «prospectivo». En consecuencia, a los fines de una mayor exactitud es preferible designar tales sueños como sueños *reductivos*, y la función correspondiente como *función reductiva de lo inconsciente*, aunque en el fondo siempre se trate de la misma función compensadora. Debemos habituarnos, por lo tanto, a ver lo inconsciente presentando siempre aspectos distintos, como ocurre con la actitud consciente. Lo inconsciente modifica su apariencia y su función tanto como lo hace la actitud consciente; por eso es tan difícil dar una idea clara acerca de su esencia.

La función reductiva de lo inconsciente se ha hecho comprensible ante todo por las investigaciones de Freud. La interpretación freudiana de los sueños se limita en lo esencial al fondo sexual infantil, personal y reprimido del individuo. Investigaciones posteriores han atraído la atención sobre los elementos arcaicos, vale decir sobre los residuos funcionales, filogenéticos, históricos y colectivos estratificados en lo inconsciente. Podemos en consecuencia afirmar hoy día, con seguridad, que la función reductiva del sueño actúa sobre un material compuesto esencialmente por los deseos sexuales infantiles reprimidos (Freud), por los anhelos infantiles de poderío (Adler), y por residuos de instintos, pensamientos y sentimientos arcaicos y colectivos. La reproducción de tales elementos, que tienen un carácter totalmente retrospectivo, es de una eficacia incomparable cuando se trata de socavar un orgullo desproporcionado, o recordar a un individuo la futilidad humana y reducirlo a su condicionamiento fisiológico, histórico y filogenético. Toda apariencia de falsa grandeza y de importancia falaz se disipa al contacto revelador de un sueño reductor que analiza el comportamiento consciente con un sentido crítico despiadado, sacando a luz materiales abrumadores, caracterizados por una perfecta condensación de todas las bajezas y debilidades. En sí resulta imposible calificar como prospectiva la función de un sueño de esta naturaleza, pues todo, hasta la última fibra, es retrospectivo en él y conduce a un pasado que se creía sepultado desde hace largo tiempo. Esta circunstancia, evidentemente, no impide al contenido onírico ni ser compensador con relación a los hechos de conciencia, ni poseer una orientación finalista, pues la tendencia reductiva en ocasiones puede ser de gran importancia para la adaptación del individuo. Pero el carácter del contenido onírico es reductivo. A menudo ocurre que los pacientes por sí mismos experimentan espontáneamente cómo se vincula el contenido onírico con la situación consciente, y según este

conocimiento, obtenido por vía afectiva, el contenido onírico es percibido como prospectivo, reductivo o compensador. Sin embargo, no siempre se presenta este caso, y aun debemos subrayar que, en general, precisamente al comenzar un tratamiento analítico el paciente experimenta una incoercible tendencia a concebir obstinadamente los resultados de la exploración analítica de su material a través de su propio enfoque patógeno.

Tales casos requieren cierto apoyo por parte del médico para lograr una exacta comprensión del sueño.

Esa circunstancia vuelve extraordinariamente importante la idea que el médico se forma acerca de la psicología consciente de su paciente. En efecto, el análisis de los sueños no consiste meramente en la aplicación práctica de un método aprendido de manera mecánica, sino; al contrario, presupone un conocimiento íntimo de toda la concepción analítica, que sólo se adquiere mediante el análisis didáctico. El error más burdo que puede cometer un terapeuta es suponer en el analizado una psicología similar a la suya propia. Semejante proyección puede ser acertada en algún caso dado, pero la mayoría de las veces será pura proyección. Todo lo que es inconsciente es, por eso mismo, proyectado; de ahí que el analista deba tener conciencia al menos de los principales contenidos de su inconsciente, a fin de que no se enturbie la claridad de su juicio con las proyecciones inconscientes. Quienquiera que analice los sueños de otro, ha de tener invariablemente presente que no existe ninguna teoría sencilla y notoria de los fenómenos psíquicos, de su naturaleza, de sus causas o de sus fines. De ahí que no contemos con norma general de juicio alguna. Sabemos que existen fenómenos psíquicos de toda clase. Pero no sabemos nada cierto sobre su naturaleza. Sólo sabemos que el estudio de la psique, desde un punto de vista dado, puede suministrar detalles por cierto preciosos pero jamás justificará una teoría concluyente, a partir de la cual quepa hacer deducciones. La teoría sexual y de la satisfacción de los deseos, así como la teoría de la voluntad de poderío, son puntos de vista valiosos, pero se les podría imputar en cierto modo el no tener en cuenta la hondura y la riqueza del alma humana. Si dispusiéramos de una teoría exhaustiva, podríamos contentarnos con el aprendizaje mecánico del método; sólo se trataría entonces de descifrar ciertos signos establecidos para contenidos ya determinados; bastaría para eso aprender de memoria algunas reglas semióticas. La apreciación exacta de la situación consciente sería tan superflua como en el caso de una punción lumbar. Pero a despecho de los atareados especialistas de nuestra época, el alma se muestra completamente refractaria a todo método que de antemano trate de captarla desde un solo ángulo, con exclusión de todos los otros.

De los contenidos de lo inconsciente, además de subliminales, sólo sabemos que son complementarios con relación a la conciencia, y por consiguiente esencialmente relativos. De ahí que para comprender un sueño sea indispensable conocer la

situación consciente.

Con los sueños reductores, prospectivos o puramente compensadores, no ha quedado agotada la serie de significaciones posibles. Existen ciertos sueños que podrían llamarse simplemente *sueños reactivos*. Uno se sentiría inclinado a incluir en ese rubro todos los sueños que en lo esencial no parecen ser más que la reproducción de una vivencia consciente plenamente emocional, cuando el análisis de estos sueños no descubre la razón profunda de por qué esa vivencia se reproduce con tanta fidelidad en el sueño. Se Comprueba, en efecto, que las vivencias poseen también un aspecto simbólico que había escapado al sujeto; y que es únicamente a causa de tal aspecto que la vivencia se reproduce en el sueño. No corresponde, por lo tanto, considerar aquí esos sueños; aquí deben figurar solamente aquellos en los que ciertos hechos objetivos han creado un trauma psíquico, cuya configuración no es puramente psíquica, sino que al mismo tiempo indica una lesión física del sistema nervioso. La guerra ha producido gran cantidad de estos casos de shocks violentos, por lo que, de un modo especial, deben aguardarse en tales casos numerosos sueños reactivos puros, en los cuales el trauma representa el factor más o menos decisivo.

Si bien para la actividad global de la psique es muy importante, por cierto, que gracias a una reactivación frecuente el elemento traumático poco a poco pierda su autonomía y recobre así su rango en la jerarquía psíquica, no se podría, sin embargo, llamar compensador un sueño tal, que en el fondo sólo es la repetición del trauma. El sueño, sin duda, parece restituir un trozo autónomo que se ha separado del resto de la psique, pero de inmediato se ve que la asimilación consciente del trozo reproducido por el sueño no atenúa en nada la conmoción generadora del sueño. El sueño continúa «reproduciéndose», es decir el contenido autónomo del trauma prosigue su actividad por sí mismo, hasta la completa extinción del estímulo traumático. De nada sirve «realizar» conscientemente de antemano.

En la práctica no es fácil decidir si un sueño es reactivo en su esencia, o si sólo reproduce simbólicamente una situación traumática. Pero el análisis puede resolver la cuestión, pues en el último caso la reproducción de la escena traumática se interrumpe al ser interpretada con exactitud, mientras que la reproducción reactiva no se interrumpe por el análisis del sueño.

Es evidente que también encontramos los mismos sueños reactivos de un modo especial en el curso de *procesos corporales patológicos*; por ejemplo, cuando fuertes dolores influyen enérgicamente en el desarrollo del sueño. Según mi opinión, los estímulos somáticos sólo por excepción tienen una importancia determinante. Por lo general, son integrados en la expresión simbólica del contenido onírico inconsciente, es decir, son utilizados como medio de expresión. No es raro que los sueños presenten una maravillosa e íntima conexión simbólica entre una enfermedad física innegable y un determinado problema psíquico, de suerte que el malestar físico

aparece justamente como una expresión mímica de la situación psíquica. Cito tal particularidad más para ser completo que para otorgar especial importancia a ese asunto problemático. Sin embargo, me parece que existe entre los trastornos físicos y psíquicos cierta correlación, cuyo alcance en general suele subestimarse, pero que por otra parte es exageradamente sobrevalorado por ciertos círculos que sólo quieren ver en los trastornos físicos una expresión de las perturbaciones psíquicas, como es el caso, por ejemplo, de la *Christian Science*. Si menciono aquí esta cuestión es porque los sueños pueden ilustrar de un modo muy interesante el problema de la interdependencia funcional de cuerpo y alma. También hay que reconocer en el *fenómeno telepático* un posible determinante del sueño. Hoy día no cabe dudar de la realidad general de ese fenómeno. Desde luego, es muy simple negar la existencia del fenómeno sin examinar los materiales que lo constituyen; pero ésta es una actitud poco científica, que no merece consideración alguna. Yo he tenido ocasión de comprobar que, como se viene afirmando desde antiguo, los fenómenos telepáticos también ejercen su influencia sobre los sueños. Ciertas personas son a este respecto particularmente receptivas y con frecuencia tienen sueños de carácter telepático. Reconocer el *fenómeno telepático* no significa aceptar incondicionalmente las concepciones esotéricas corrientes sobre la naturaleza de la acción a distancia. El fenómeno existe sin duda alguna, pero su teoría no me parece tan sencilla. En cada caso debe tenerse en cuenta la posibilidad de la concordancia de las asociaciones, de desarrollos psíquicos paralelos[79], que como puede comprobarse desempeñan un gran papel, particularmente dentro de una familia, y se manifiestan, entre otras cosas, por una igualdad o estrecha semejanza en la manera de pensar. Asimismo hay que considerar las *criptomnesias*, factor que Flournoy ha destacado de un modo especial[80] y que en ocasiones puede causar los fenómenos más sorprendentes. Como de todas maneras en el sueño se manifiestan materiales subliminales, no es de maravillarse si la criptomnesia se presenta a veces como factor determinante. He tenido oportunidad de analizar con bastante frecuencia sueños telepáticos, cuya significación telepática en muchos de ellos era aún desconocida al momento del análisis. Éste liberaba material subjetivo como en cualquier otro sueño, y por consiguiente el sueño demostraba tener un significado en armonía con la situación momentánea del sujeto. El análisis no daba indicio alguno de que el sueño fuera telepático. Hasta ahora no he encontrado ningún sueño cuyo contenido telepático residiera con certeza en los materiales asociativos (en el «contenido latente del sueño») suministrados por el análisis. *El contenido telepático se hallaba siempre en la forma manifiesta del sueño*.

En general la literatura sólo menciona aquellos sueños telepáticos que anticipan «por telepatía» en el tiempo y en el espacio, un acontecimiento particularmente afectivo; en consecuencia, se citan sólo aquellos sueños cuyo asunto posee en cierta

medida una resonancia humana (por ejemplo, un deceso), que explica, o al menos ayuda a comprender la premonición o la percepción a distancia. Los sueños telepáticos que me fue dado observar correspondían en su mayor parte a ese tipo. Un pequeño número, en cambio, se caracterizaba por el hecho curioso de que un contenido manifiesto del sueño tenía una referencia telepática a cosas totalmente desprovistas de interés, por ejemplo el rostro de una persona desconocida e indiferente, cierta disposición de los muebles de un lugar y condiciones indiferentes, el recibo de una carta sin importancia, etc. Al consignar esa ausencia de interés, simplemente quiero decir que ni con las interrogaciones habituales, ni con el análisis, he encontrado elemento alguno cuya importancia hubiera «justificado» el fenómeno telepático. Ante semejantes casos uno se siente más bien inclinado a pensar en la casualidad, que en los casos citados más arriba. Lamentablemente esta hipotética casualidad siempre parece un *asylum ignorantiae*. Nadie negará que ocurren casualidades rarísimas, pero el hecho de que el cálculo de probabilidades permita prever su repetición, descarta su naturaleza de pretendida casualidad. Naturalmente, jamás afirmaré que las leyes que la rigen son «sobrenaturales», sino sólo que son inaccesibles a nuestro saber balbuciente. Así también los hechos telepáticos en cuestión poseen un carácter de realidad que desafía todo cálculo de probabilidades. Si bien de ningún modo me atrevería a arriesgar una opinión sobre fenómenos de tal índole, creo, sin embargo, que es bueno reconocer y destacar su realidad. Para la investigación de los sueños, este punto de vista representa un enriquecimiento[81].

En oposición a la conocida concepción freudiana, según la cual el sueño, en su esencia, es la «realización de un deseo», con mi amigo y colaborador A. Maeder sostengo que *el sueño es una autorrepresentación espontánea de la situación actual de lo inconsciente expresada en forma simbólica*. Nuestra concepción coincide en este punto con el pensamiento de Silberer[82], y esta concordancia resulta tanto más satisfactoria, puesto que es el resultado de trabajos independientes.

Esta concepción se opone a la fórmula freudiana sobre todo en que renuncia a sostener una determinada afirmación sobre el sentido del sueño. Nuestra fórmula solamente expresa que el sueño es una representación simbólica de contenidos inconscientes. No discute si además esos contenidos son siempre deseos realizados o no. Ulteriores investigaciones, como Maeder lo ha señalado expresamente, nos han mostrado claramente que el lenguaje sexual de los sueños no podría estar siempre sometido al malentendido de una acepción concreta[83]; este lenguaje sexual es un lenguaje arcaico naturalmente pleno de las analogías más afines, sin que sea necesario en cada caso ocultar con estos contenidos oníricos un verdadero objeto sexual. Por eso es injustificado tomar en todos los casos el lenguaje sexual del sueño en su acepción concreta, mientras que otros contenidos se explican como símbolos. Ni bien las expresiones sexuales del lenguaje onírico son concebidas como símbolos

de cosas desconocidas, al punto se amplía la concepción de la naturaleza del sueño. Maeder lo ha descrito con mucha precisión a propósito de un ejemplo práctico presentado por Freud[84]. Mientras uno ve en el lenguaje sexual del sueño su lado concreto, sólo se dan soluciones inmediatas, exteriores y concretas, o la inacción correspondiente, hecha de resignación oportunista, o de cobardía y pereza habituales. Pero no existe comprensión alguna del problema, ni una actitud ante él. En cambio, ello se logra de inmediato si se abandona el malentendido concretista que consiste en tomar literalmente el lenguaje sexual inconsciente y en interpretar los personajes oníricos como personas reales. Asimismo estamos inclinados a suponer que el mundo es como lo vemos, y con igual candidez creemos que los hombres son como nos los imaginamos. Lamentablemente en este último caso no existe física alguna que nos demuestre la desproporción entre percepción y realidad. Aunque la posibilidad de error grosero sea mucho más considerable que para las percepciones sensoriales, proyectamos sin dificultad alguna y con toda ingenuidad nuestra propia psicología en los demás. Cada uno se crea así una serie de relaciones más o menos imaginarias, basadas únicamente en tales proyecciones. Entre los neuróticos son frecuentes los casos en que la proyección fantástica constituye la única manera posible de relacionarse con los demás seres humanos. Un individuo al que percibo esencialmente gracias a mi proyección, es una *imago* o un *portador de la imago o símbolo*. Todos los contenidos de nuestro inconsciente son constantemente proyectados en nuestro mundo circundante, y sólo en la medida en que comprendemos ciertas particularidades de nuestros objetos como proyecciones o *imagines*, conseguimos diferenciar a éstas de los atributos reales. Cuando no somos conscientes del origen proyectivo de una cualidad percibida en el objeto, no podemos sino creer ingenuamente en su real pertenencia al objeto. Todas nuestras relaciones humanas abundan en tales proyecciones, y quien en su sector personal no pudiera captar claramente esto, no tiene menos que pensar en la psicología periodística de los países beligerantes. *Cum grano salis*, siempre se atribuyen al adversario las propias faltas inconfesadas. En todas las polémicas personales se encuentran ejemplos notables. Quienquiera que no posea una buena dosis de autorreflexión, no estará por encima de sus proyecciones; las más de las veces se hallará sometido a ellas. La condición natural del espíritu supone la existencia de esas proyecciones; es natural e innato proyectar los contenidos inconscientes. Ello crea en el individuo relativamente primitivo aquella fusión característica con el objeto, que Lévy-Bruhl acertadamente designara como «identidad mística» o «participación mística»[85]. Así todo contemporáneo normal y que no haya reflexionado sobre sí mismo más de cierta medida, se halla ligado a su mundo circundante por medio de todo un sistema de proyecciones inconscientes. El carácter coactivo de esas relaciones (precisamente su aspecto «mágico» o «místico-imperativo») permanece inconsciente «mientras todo

vaya bien». Pero si sobreviene una demencia paranoidea, esas relaciones inconscientes, de origen proyectivo, aparecerán como otras tantas ideas obsesivas amplificadas, en general, por materiales inconscientes que, notémoslo bien, constituían ya durante el estado normal el contenido de tales proyecciones. Asimismo, en tanto que los intereses vitales —la libido— puedan aprovechar esas proyecciones como un vínculo agradable y útil que liga al individuo con el mundo, ellas constituirán una positiva facilidad de la vida. Pero apenas la libido elige otro camino y por ende comienza a retirarse de los lazos proyectivos anteriores, las proyecciones actúan como los mayores obstáculos imaginables, al impedir con eficacia toda verdadera liberación respecto de los objetos. Manifiéstase entonces un fenómeno característico: el sujeto se esfuerza en desvalorizar y disminuir lo más posible los objetos antes ensalzados, a fin de poder liberar de ellos la libido. Mas como la identidad precedente descansa sobre la proyección de contenidos subjetivos, una separación plena y total sólo puede lograrse si el sujeto vuelve a tomar posesión de la imagen representada por el objeto, con toda su significación. Esta restitución se produce tomando conciencia del contenido proyectado, es decir, reconociendo el «valor simbólico» del objeto en cuestión.

Dichas proyecciones son tan frecuentes y tan ciertas como el desconocimiento sistemático de su naturaleza proyectiva. En presencia de tales hechos, no sorprenderá ver al ingenuo sentido común suponer de antemano como evidente, que cuando uno sueña con un señor X, esta imagen onírica «señor X» es idéntica con el señor X de la realidad. Esta suposición concuerda con la ausencia general de espíritu crítico, al no ver diferencia alguna entre el objeto en sí y la representación que de éste se hace. Considerada críticamente —nadie podrá negarlo— la imagen onírica sólo tiene con el objeto una relación exterior y muy limitada. Pero, en realidad, esa imagen es un complejo de factores psíquicos formado —gracias, sin duda, a ciertos estímulos exteriores— en el individuo mismo, y que por lo tanto consta en substancia de factores subjetivos, característicos para él, pero que a menudo no tienen nada que ver con el objeto real. Siempre comprendemos a los demás como nos comprendemos a nosotros mismos, como tratamos de comprendernos. Lo que no comprendemos en nosotros mismos, tampoco lo comprendemos en los demás. Así, por múltiples razones, la imagen de los otros por lo general es en gran parte subjetiva. Como se sabe, ni aun una familiaridad íntima podría garantizar en modo alguno un conocimiento objetivo de los demás.

Si, como lo hace la escuela freudiana, nos proponemos encontrar «impropios» o «simbólicos» ciertos contenidos manifiestos del sueño, y explicar que el sueño habla por cierto de «campanario», pero significa «falo», sólo nos resta un paso para decir que el sueño a menudo habla de «sexualidad», pero no siempre significa sexualidad; en efecto, el sueño habla, con frecuencia, del padre, pero en realidad designa al

soñador mismo. Nuestras *imagines* son partes integrantes de nuestro espíritu, y cuando nuestro sueño reproduce cualesquiera representaciones, éstas son ante todo *nuestras representaciones*, para cuya elaboración ha contribuido la totalidad de nuestro ser; son los factores subjetivos los que en el sueño, no por motivos exteriores, sino por los movimientos más íntimos de nuestra alma, se agrupan de tal o cual manera, expresando un sentido u otro. Toda la génesis del sueño es esencialmente subjetiva; el sueño es el teatro donde el soñador es a la vez escena, actor, apuntador, director, autor, público y crítico. Esta simple verdad forma la base de aquella concepción del sentido de los sueños que he denominado interpretación en el *plano subjetivo*. Esta interpretación, como su nombre lo indica, ve en todas las figuras del sueño rasgos personificados de la personalidad del soñador[86].

Repetidas veces esa concepción ha suscitado ciertas resistencias. Los argumentos de unos se apoyan sobre las ingenuas premisas, ya citadas, de la mentalidad normal corriente. Los argumentos de otros se basan más bien sobre la cuestión de principio: ¿qué es más importante, el *plano objetivo* o el *plano subjetivo*? En realidad, la probabilidad teórica del plano subjetivo me parece inobjetable. El segundo problema, en cambio, es mucho más espinoso. Así como la imagen de un objeto por una parte es elaborada subjetivamente, por la otra está condicionada objetivamente. Cuando reproduzco en mí la imagen, establezco un condicionamiento subjetivo y objetivo a la vez. Para discernir en cada caso qué aspecto predomina, ante todo es necesario averiguar si la imagen se reproduce gracias a su significación subjetiva o a su significación objetiva. Cuando sueño, por ejemplo, con una persona a la que me une algún interés vital, la interpretación se aproxima por ciento más al plano objetivo que al otro. Cuando, en cambio, sueño con una persona que en realidad me es ajena e indiferente, entonces la interpretación se realiza sobre el plano subjetivo. Es posible, sin embargo —y este caso en la práctica resulta muy frecuente—, que la persona indiferente represente para el soñador otra persona con la cual está ligado por lazos afectivos. La teoría freudiana decía: la persona indiferente ha sustituido a la otra en el sueño para disimular la molestia que ésta produce. En tal caso recomiendo seguir el camino más natural y decir: la reminiscencia afectiva evidentemente ha cedido su lugar en el sueño al indiferente señor X, lo cual me conduce a una interpretación en el plano subjetivo. Esta sustitución es una elaboración onírica que de hecho equivale a una represión de la reminiscencia desagradable. Pero, si esa reminiscencia se deja desplazar tan fácilmente es porque no tiene mucha importancia. Su reemplazo muestra que ese afecto personal puede ser despersonalizado. Podría entonces superar mi afecto, pero sería recaer en la situación afectiva personal el restarle valor a la despersonalización llevada a cabo con tanto éxito en el sueño, al considerarla como simple represión. Creo más sensato estimar que la feliz sustitución de la persona desagradable por una indiferente, equivale a una despersonalización de mi afecto

hasta entonces personal. Por ello, el valor afectivo, es decir la masa libidinal correspondiente, se ha vuelto impersonal; en otros términos, se ha liberado del lazo personal que la ataba al objeto, lo que en adelante me permitirá elevar al plano subjetivo el conflicto real precedente, y tratar de comprender en qué medida constituye exclusivamente un conflicto subjetivo. Para mayor claridad lo ilustraré con un breve ejemplo:

Una vez tuve con el señor A un conflicto personal, y poco a poco me fui convenciendo de que la culpa estaba más de su parte que de la mía. En esa época tuve el sueño siguiente:

> *Por cierto asunto debí consultar a un abogado, quien con gran sorpresa mía me exigió nada menos que cinco mil francos por la consulta, lo que provocó enérgicas protestas de mi parte.*

La imagen del abogado es una débil reminiscencia de mi época de estudiante, caracterizada por múltiples disputas y controversias. La brusquedad del abogado me recuerda con desagrado la personalidad de A y el conflicto todavía persistente. Avanzando por el plano objetivo podría decir: Detrás del abogado se oculta el señor A, por consiguiente el señor A me exige un precio exagerado y sin derecho. Ese día un estudiante pobre me pidió le prestara cinco mil francos. En consecuencia, el señor A es un estudiante pobre, necesitado e incompetente, puesto que se halla en el comienzo de sus estudios. Por lo general, en tal situación nadie tiene pretensiones ni emitiría opiniones. La realización de mis deseos se cumpliría así: mi adversario, carente de mansedumbre, sería desechado y mi tranquilidad quedaría protegida. Pero, de hecho, en este punto del sueño me desperté a causa de la viva cólera experimentada ante las exigencias del abogado. Por consiguiente, no fui tranquilizado por la «realización de mis deseos».

Detrás del abogado ciertamente se oculta el desagradable asunto A. Pero es digno de notarse que mi sueño haya ido a buscar a aquel indiferente jurista de mi época estudiantil. Al abogado asocio: discusión, ergotismo, espíritu de contradicción, y a esto aquel recuerdo de mi época de estudiante, en que yo, con razón o sin ella, solía defender mi tesis tenaz, obstinada y tercamente, para conseguir al menos aparentar superioridad. Todo esto —bien lo sé— ha influido en la cuestión que tuve con el señor A. Así comprendo también por qué el litigio con A no puede liquidarse, pues el pleitista que vive en mí por todos los medios trata de conseguir una satisfacción «justa».

Esta concepción, enteramente razonable, conduce a un resultado, mientras que la interpretación en el plano objetivo resulta infructuosa, pues no demuestra en modo alguno la hipótesis de que los sueños son la realización de un deseo. Cuando un

sueño me indica dónde estoy cometiendo un error, me proporciona con ello la posibilidad de mejorar mi actitud, lo que siempre es una ventaja. Naturalmente, sólo se llega a tal resultado mediante la interpretación en el plano subjetivo.

Por convincente que sea en un caso similar la interpretación en el plano subjetivo, en otro caso conflictual donde se halle en juego una relación de vital importancia, puede carecer de valor. En este caso evidentemente hay que relacionar al personaje onírico con el objeto real. El criterio a seguir se deduce, en cada caso, de los datos conscientes, excepto los casos en que una transferencia entra en juego. La transferencia determina con toda facilidad errores de juicio que en ocasiones hacen aparecer al médico como un *deus ex machina* absolutamente imprescindible o como un requisito de la realidad, igualmente indispensable. Tal es el médico para el juicio de su paciente. En tales casos la autorreflexión del médico debe decidir en qué medida él representa un problema real para su paciente. Desde que el plano objetivo de la interpretación comienza a resultar monótono e infructuoso, es tiempo de considerar a la persona del médico como un símbolo de los contenidos proyectados por el paciente. Si el analista no lo hiciera, no le queda más que desvalorizar la transferencia y así destruirla, reduciéndola a los deseos infantiles, o tomar la transferencia al pie de la letra y sacrificarse a las exigencias del paciente (aun contra las resistencias inconscientes de éste). Esta segunda eventualidad perjudica a ambos, pero en general más al médico. Si, en cambio, se consigue elevar la persona del médico al plano subjetivo; todos los contenidos transferidos (proyectados) pueden retornar al paciente con su valor original. Un ejemplo de retracción de las proyecciones en la transferencia, puede leerse en mi libro *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Uribewussten*[87].

Ciertamente, nadie que no sea un analista práctico se interesará de un modo especial por estas digresiones acerca del «plano subjetivo» y «plano objetivo». Pero cuanto más ahondemos en la problemática de los sueños, tanto más tomaremos en cuenta los puntos de vista técnicos del tratamiento práctico. En ese dominio ha sido necesaria la ineluctable coacción que siempre ejerce sobre el médico un caso difícil y que sin cesar le hace pensar en el perfeccionamiento de sus medios de acción, a fin de poder prestar ayuda, incluso a este caso difícil. Gracias a las dificultades del tratamiento diario de los enfermos hemos sido llevados a concepciones que sacuden hasta los fundamentos nuestra mentalidad corriente. Si bien la subjetividad de una *imago* es una verdad patente, sin embargo esta comprobación tiene algo de filosófico que suena mal a ciertos oídos. Como hemos mostrado más arriba, ello resulta de la suposición irreflexiva que identifica sin más ni más la *imago* con el objeto. Toda perturbación de tal supuesto tiene el don de irritar. Por la misma razón, la idea de un plano subjetivo atrae poco la simpatía, pues ella perturba el cándido postulado de la identidad de los contenidos de conciencia con los objetos correspondientes. Nuestra

mentalidad se caracteriza —como los acontecimientos de tiempos de guerra[88] lo demuestran claramente— por juicios de una descarada ingenuidad emitidos contra el adversario, pero que revelan nuestros propios defectos; se reprocha al enemigo simplemente las deficiencias propias e inconfesadas. Se ve todo en los demás, se critica y se condena a los otros y se desea mejorarlos y educarlos. No tengo necesidad de presentar ejemplos; los más ilustrativos se encuentran en todos los periódicos. Pero es natural que eso que ocurre en grande se encuentre también en pequeño en cada uno. Nuestra mentalidad es todavía tan primitiva, que se ha liberado de la identidad original con el objeto sólo en algunas raras funciones y dominios. El primitivo une a un mínimum de autorreflexión un máximum de compenetración con el objeto, que aun puede ejercer directamente sobre él la magia de su coacción. Toda la magia y la religión primitivas se basan sobre las influencias mágicas emanadas del objeto, que se originan en las proyecciones de contenidos inconscientes sobre el objeto. La autorreflexión poco a poco se ha separado del estado de identidad inicial, y ha progresado paralelamente hasta alcanzar una diferenciación cada vez mayor entre sujeto y objeto. Tal diferenciación revela que ciertas propiedades antes atribuidas ingenuamente al objeto, en realidad eran contenidos objetivos. Los antiguos ya no creían ser papagayos rojos o hermanos de los cocodrilos, pero sin duda continuaban aún sumergidos en la magia. A este respecto, sólo el siglo XVIII, el siglo de las luces, ha dado un paso decisivo hacia adelante. Pero, como todos sabemos, estamos aún muy alejados de un conocimiento de nosotros mismos de acuerdo con nuestro saber actual. Cuando la cólera, a propósito de una insignificancia, llega hasta el arrebato, nadie nos convencerá de que el motivo de nuestro furor se halla totalmente fuera de la persona o cosa que nos irrita. Así, atribuimos a estas cosas el poder de encolerizarnos, hasta el punto de perturbar en ocasiones nuestro sueño y nuestra digestión. Por eso acusamos sin reparos ni reservas al objeto que nos exaspera, injuriando así una parte inconsciente de nosotros mismos proyectada en el elemento perturbador.

Tales proyecciones forman legión. Unas son favorables, es decir actúan como un puente que facilita el tránsito de la libido; otras son desfavorables, sin llegar prácticamente a constituir un estorbo, pues las proyecciones desfavorables por lo general se establecen fuera del círculo de las relaciones íntimas. Sin embargo, el neurótico es una excepción: consciente o inconscientemente entabla con su ambiente una relación tan intensa que él no puede impedir a las proyecciones desfavorables desembocar en los objetos más próximos y suscitar conflictos. Esto lo obliga —si quiere curarse—, a tener en cuenta sus proyecciones primitivas con tanta perspicacia como nunca lo hace el hombre normal. Este último produce, sin duda las mismas proyecciones, pero mejor distribuidas: el objeto de las proyecciones favorables está cerca, el de las proyecciones desfavorables se halla a mayor distancia. Como sabemos, eso ocurre también entre los primitivos: extranjero, para ellos, es sinónimo

de enemigo y malvado. Entre nosotros, aun en las postrimerías de la Edad Media, «extranjero» y «miserable» eran lo mismo. Esa distribución es racional, y por ello el individuo normal no experimenta necesidad alguna de hacer conscientes estas proyecciones, si bien tal estado es peligrosamente ilusorio. La psicología de la guerra ha destacado claramente esa particularidad: todo lo que hace la propia nación es bueno, todo lo que realizan las otras naciones es malo. El centro de todas las infamias siempre se encuentra a una distancia de muchos kilómetros detrás de las líneas enemigas. Esta misma psicología primitiva es también la de cada individuo; por eso, toda tentativa de elevar a la conciencia tales proyecciones, inconscientes desde toda la eternidad, provoca gran irritación. Por cierto nos gustaría mejorar nuestras relaciones con nuestros prójimos, pero evidentemente con la condición de que éstos respondan a nuestras esperanzas, es decir que se comporten como dóciles portadores de nuestras proyecciones. Sin embargo, si estas proyecciones se vuelven conscientes, nuevas dificultades pueden aparecer para perturbar las relaciones con los demás hombres; lo que significa la destrucción del puente ilusorio por donde transita libremente el amor y el odio, dando fácilmente salida a nuestras virtudes ficticias que quieren «elevar» y «mejorar» a los otros. Tales dificultades de relación determinan una acumulación de libido que hará conscientes las proyecciones desfavorables. En lo sucesivo el sujeto se verá ante la tarea de aceptar como propias todas las infamias y bribonadas atribuidas sin reparos a los demás y por las que se ha indignado toda la vida. Lo irritante en ese proceder es la convicción de que por un lado, si todos los hombres obraran así, la vida sería completamente soportable, y por otra la sensación de una violenta resistencia a aplicarse este principio a sí mismo, y en serio, por cierto. Si los otros lo hicieran, no se podría desear nada mejor; pero como uno mismo debe hacerlo, la idea sola resulta insoportable.

El neurótico sin duda se ve *obligado* por su neurosis a realizar ese progreso; no así el hombre normal, cuyas perturbaciones psíquicas, en cambio, se concretan en la vida social o política en forma de manifestaciones psicológicas colectivas, como guerras y revoluciones. La existencia real de un enemigo en quien se puede descargar la maldad es, evidentemente, un alivio de la conciencia. Por lo menos se puede decir sin temor quién es el culpable, teniendo en cuenta que la causa del desastre se encuentra fuera, y no en la propia actitud. Desde que uno se representa claramente las desagradables consecuencias de la concepción en el plano subjetivo, una objeción se impone al espíritu: ¿es posible que todos los defectos abominables, censurados en los demás, se encuentren en nosotros mismos? Entonces, los grandes moralistas, los educadores geniales y los benefactores de la humanidad serían los más perversos. No habría que decir menos sobre la proximidad entre el Bien y el Mal, y de manera más general, sobre las íntimas relaciones entre los pares de contrarios; pero eso nos llevaría demasiado lejos de nuestro tema.

Desde luego, no debe exagerarse la concepción en el plano subjetivo; sólo se trata de estimar de una manera un poco más crítica a quién corresponden las cualidades percibidas. Lo que salta a la vista en un objeto puede ser una cualidad real del objeto. Pero cuanto más subjetiva y afectiva sea esa impresión, tanto más ha de ser concebida la cualidad como una proyección. Para esto es necesario establecer una distinción de no poca importancia entre la cualidad real existente en el objeto —sin la cual no sería probable una proyección sobre el objeto— y el valor o significación propia de la energía libidinal canalizada hacia esa cualidad. No queda excluido que sea proyectada sobre un objeto una cualidad de la que en realidad apenas existen rastros en el objeto (por ejemplo, la proyección de cualidades mágicas en los objetos inanimados). No ocurre lo mismo cuando se trata de las comunes proyecciones de rasgos caracterológicos o actitudes momentáneas del comportamiento. En esos casos es frecuente ver que el objeto constituye una ocasión para la proyección que se encuentra casi provocada. Lo último sucede cuando una cualidad psíquica se encuentra proyectada sobre una persona que la posee *inconscientemente; por eso actúa con eficacia sobre lo inconsciente de los demás*. Toda proyección determina una *contraproyección*, siempre que la cualidad proyectada por el sujeto exista de un modo inconsciente en la persona que recibe la proyección, así como un analista reacciona frente a una «transferencia» con una «contratransferencia», cuando la transferencia proyecta un contenido inconsciente aun para el medico mismo, no obstante existir en él[89]. La contratransferencia es, pues, tan oportuna y conveniente, o inconveniente, como la transferencia del paciente: tiende a establecer las mejores relaciones, indispensables para la realización de ciertos contenidos inconscientes. La contratransferencia es, como la transferencia, un fenómeno obsesivo, subyugante, pues denota una identificación «mística», vale decir inconsciente, con el objeto. Tales ligaduras inconscientes suscitan siempre resistencias: conscientes, si el sujeto en su manera de ser tiende a disponer libremente de su libido, sin dejársela sonsacar con astucia o por fuerza; e inconscientes, si el sujeto prefiere más bien dejarse quitar la libido. Por eso la transferencia y la contratransferencia, en tanto sus contenidos permanecen inconscientes, crean relaciones anormales e insostenibles, que tienden a su propia destrucción.

Aun cuando pueda encontrarse en el objeto una parcela de la cualidad proyectada, el significado práctico de la proyección es, sin embargo, puramente subjetivo e incumbe por entero al sujeto, cuya proyección presta a una cualidad mínima del objeto un valor exagerado.

Aun cuando la proyección concuerde con una cualidad que realmente pertenece al objeto, el contenido proyectado existe también en el sujeto, donde constituye una parte de la *imago* del objeto. Esta *imago* del objeto es una magnitud psicológica diferente de la percepción sensorial del objeto; consiste en una imagen[90] existente al

margen de todas las percepciones, y sin embargo basada en todas ellas. Su vitalidad independiente, dotada de una autonomía relativa, permanece inconsciente en tanto coincide exactamente con la vida real del objeto. Por eso la independencia de la *imago* escapa a la conciencia y es proyectada inconscientemente en el objeto, es decir se confunde con la independencia del objeto. Debido a ello, naturalmente, el objeto está dotado por el sujeto de una existencia apremiante, es decir de un valor exagerado basado sobre la proyección de la imago en el objeto, o mejor, sobre la identidad postulada a priori; de tal suerte, el objeto exterior se vuelve a la vez interior; así, por vía inconscientes un objeto exterior puede ejercer una acción psíquica inmediata sobre el sujeto, al quedar por su identidad con la *imago* en cierto modo acoplado directamente al mecanismo psíquico del sujeto. De ahí el poder «mágico» que un objeto puede ejercer sobre el sujeto. Los primitivos nos proporcionan sorprendentes ejemplos de ello; tratan, por ejemplo, a sus niños u otros seres «animados», como tratan a su propia alma. No se atreven a hacer nada contra ellos por temor a ultrajar el alma de les niños o de los objetos. Por esta razón los niños deben permanecer lo más posible sin educar hasta la pubertad, época en que de repente se les empieza a impartir una educación complementaria (iniciación) a veces cruel.

Más arriba he dicho que la independencia de la *imago* permanece inconsciente porque se halla identificada con la del objeto. De acuerdo con eso, la muerte del objeto debería desencadenar una serie de curiosos efectos psicológicos, pues el objeto no desaparece del todo, sino que prosigue una vida inmaterial. Sabemos que en realidad es así. La *imago* inconsciente, que ya no corresponde a ningún objeto, se convierte en el espíritu del difunto, y ejerce sobre el sujeto efectos que no se pueden concebir sino como fenómenos psíquicos. Las proyecciones inconscientes del sujeto que han inoculado contenidos inconscientes en la imago del objeto identificándola con éste, sobreviven a la desaparición real del objeto, y desempeñan un importante papel en la vida de los pueblos primitivos y en la de los pueblos civilizados, antiguos y modernos. Estos fenómenos prueban de un modo convincente la existencia relativamente autónoma de *imagines* en lo inconsciente. Es evidente que ellas habitan lo inconsciente, porque nunca se distinguen conscientemente del objeto.

Todo progreso, todo perfeccionamiento de las concepciones humanas, se ha asociado a un progreso de la conciencia individual: el hombre se ha diferenciado de las cosas, y se presenta frente a la naturaleza como distinto de ella. Por eso el pensamiento psicológico en su nueva orientación deberá seguir el mismo camino: salta a la vista que la identidad del objeto con la *imago* subjetiva confiere al objeto una importancia que no le es propia, pero que ha poseído desde siempre, pues la identidad es un hecho absolutamente original. Esta situación constituye para el sujeto un estado primitivo que sólo puede perdurar en tanto que no lleve a graves inconvenientes. La sobrevaloración del objeto representa justamente una

circunstancia particularmente apta para obstaculizar el desarrollo del sujeto. La fascinación por un objeto «mágico» orienta poderosamente a la conciencia subjetiva en el sentido de ese objeto, y perturba toda tentativa de diferenciación individual, que evidentemente debería comenzar con una delimitación de la *imago* y del objeto. En efecto, la línea general de la diferenciación individual resulta imposible de conservar si factores extrínsecos intervienen de un modo «mágico» en la economía psíquica subjetiva. La separación de las *imagines*, que confiere al objeto excesiva importancia, restituye al sujeto aquella energía disociada, urgentemente necesaria para su propio desarrollo.

Concebir las *imagines* oníricas en el plano subjetivo representa para el hombre moderno lo mismo que quitarle a un primitivo sus figuras ancestrales y fetiches e intentar enseñarle que el «poder curativo» es una cosa espiritual que no existe en el objeto, sino en el alma humana. El primitivo experimenta una legítima aversión hacia esta concepción herética, e igual que él, también el hombre moderno siente como desagradable y aun peligroso el destruir la identidad existente entre *imago* y objeto, consagrada por la antigüedad más remota. Apenas caben imaginarse las consecuencias que tal divorcio tendría para nuestra psicología: ¡ya no habría a quién acusar, nadie a quién culpar, nadie a quién poder educar, hacer mejor o castigar! Al contrario, en todas las cosas habría que comenzar por uno mismo, exigir de sí; sólo de sí mismo, lo que se exige de los demás. Tal estado de cosas dice claramente por qué la concepción de las *imagines* oníricas en el plano subjetivo no es un paso indiferente; sobre todo no, porque da lugar a parcialidades y exageraciones en ambos sentidos.

Fuera de esas dificultades más bien de orden moral, existen algunas otras de orden intelectual. Se me ha hecho ya la objeción de que la interpretación en el plano subjetivo es un problema filosófico, y que la aplicación de este principio linda con los límites de la concepción del mundo, dejando por ello de ser ciencia. No me sorprende que la psicología también se relacione con la filosofía, pues el pensamiento, base de la filosofía, es una actividad psíquica y como tal es objeto de la psicología, que abarca lo psíquico en toda su extensión, incluyendo la filosofía, la teología y muchos otros sectores. Frente a todas las filosofías y a todas las religiones se erige la realidad del alma humana, que es, quizá, lo que decide en última instancia sobre la verdad y el error.

Por el momento poco le importa a nuestra psicología si sus problemas colindan con los de uno u otro dominio científico. A nosotros nos preocupan ante todo las necesidades prácticas. Si la cuestión de la concepción del mundo es un problema psicológico, entonces su discusión es de nuestra incumbencia, tenga relación o no la filosofía con la psicología. Asimismo las cuestiones de la religión son para nosotros cuestiones psicológicas. El alejamiento general de estos dominios por parte de la

psicología médica contemporánea, constituye una lamentable ausencia que se advierte claramente en el hecho de que las neurosis psicógenas a menudo encuentran sus mejores posibilidades de curación en lugares donde no se ejerce la *medicina profesional*. Aunque yo mismo soy médico y según el principio «*medicus medicum non decimat*» (un médico no diezma a otro médico), tendría razones para abstenerse de criticar a los médicos, debo empero reconocer que en sus manos no siempre se halla bien cuidada la psicología médica. A menudo he visto que los médicos psicoterapeutas ejercen su arte según la rutina a que los lleva el carácter propio de sus estudios. El estudio de la medicina consiste, por una parte, en la simple memorización de una enorme cantidad de hechos, sin un verdadero conocimiento de sus causas, y por otra, en ciertas habilidades prácticas que deben adquirirse por la experiencia, según el principio «*piensa poco y obra más*». Así ocurre que de todas las facultades del médico, la que tiene menos ocasiones para desarrollarse es la función del *pensar*. Por eso tampoco nos sorprenderá que aun médicos de orientación psicológica no puedan, en modo alguno —o sólo con máximo esfuerzo— seguir mis reflexiones. Es que se han habituado a obrar de acuerdo con las recetas y a aplicar mecánicamente métodos que no han ideado por sí mismos. Pero semejante tendencia es la más inadecuada para el ejercicio de la psicología medica, pues se aferra a esquemas de teorías y métodos autoritarios e impide el desarrollo de la independencia en el pensar. Así he visto que hasta las más elementales distinciones —de extraordinaria importancia para la práctica—, como la interpretación en el «plano subjetivo» y en el «plano objetivo», el «yo» y el «sí-mismo», «signo» y «símbolo», «causalidad» y «finalidad», etc., resultan demasiado exigentes para su capacidad de pensamiento. Esta dificultad explica el tenaz apego a concepciones anticuadas que desde hace tiempo demandan revisión. Que esto no es únicamente mi opinión subjetiva, lo demuestra la fanática unilateralidad y el aislamiento sectario de ciertas organizaciones «psicoanalíticas». Esta actitud es, como todos sabemos, un *síntoma* e indica *incertidumbre sobrecompensada*. Pero, precisamente, ¿quién será el que se aplique criterios psicológicos a sí mismo?

La concepción de los sueños como satisfacciones de deseos infantiles o como *arrangements* de orientación finalista al servicio de una intención infantil de dominio, es demasiado estrecha para dar cuenta de la esencia del sueño. El sueño, como todo elemento de la conexión psíquica, es una resultante de la totalidad de la psique. Por eso debemos estar preparados para encontrar en el sueño todo lo que desde épocas primitivas ha importado en la vida de la humanidad. La vida humana en sí no se limita a tal o cual instinto fundamental, sino se construye sobre una multitud de instintos, apetencias, necesidades y condicionamientos tanto físicos como psíquicos; el sueño tampoco puede explicarse por tal o cual elemento, por seductora que parezca —en su simplicidad— tal explicación. Podemos estar seguros de que ésa es errónea,

pues ninguna teoría simplista de los instintos podría jamás abarcar la amplitud del alma humana, ni sondear sus misterios; por consiguiente, tampoco comprenderá los sueños, expresión del alma. Para comprender el sueño, por lo menos en algo, precisamos instrumentos seleccionados trabajosamente de todos los sectores de las ciencias del espíritu. Pero con un par de majaderías o con la prueba de ciertas represiones, no se resuelve el problema del sueño. Se ha reprochado a mis trabajos su tendencia «filosófica» (y hasta «teológica»), en el sentido de que empleo nociones «filosóficas» y de que mi concepción psicológica es «metafísica»[91]. Pero ocurre que yo utilizo ciertos materiales de la filosofía, de la ciencia de las religiones, y de la historia, *exclusivamente para representar* la estructura psíquica. Si por ejemplo yo empleo un concepto teológico, o asimismo el concepto metafísico de energía, debo hacerlo porque constituyen representaciones existentes en el alma humana desde los comienzos. No me cansaré de repetir que ni la ley moral, ni el concepto de Dios, ni ninguna religión le ha venido al hombre desde fuera, como quien dice desde el cielo; sino que *el hombre todo lo lleva dentro de sí como en germen*, y por esto lo crea al extraerlo de sí. Por consiguiente, es inútil pensar que basta sólo el racionalismo para ahuyentar este fantasma. La idea de la ley moral, la idea de Dios, forman parte de las reservas inextirpables del alma humana. Por ello, toda psicología honesta que no esté cegada por la soberbia de un racionalismo trivial, debe aceptar la discusión de eses hechos. Ni las vanas explicaciones, ni la ironía podrán disiparlos. En física podemos pasar sin un concepto de Dios, pero en psicología, la noción de la divinidad es un factor definitivo con el que hay que contar, tanto como con las nociones de «afecto», «instinto», «madre», etc. Naturalmente, en la eterna confusión entre objeto e *imago* estriba el no poder diferenciar entre «Dios» e «*imago* de Dios»; por eso se piensa que uno habla de Dios, que explica «teología», cada vez que se habla de la «imagen de Dios». No corresponde a la psicología, como ciencia, postular la hipóstasis de la *imago* divina; ella debe simplemente, de acuerdo con los hechos, contar con la existencia de una imagen de Dios. De modo similar opera con la noción de instinto, sin atribuirse la competencia de establecer qué es el «instinto» en sí. Cada uno sabe a qué hechos psicológicos responde el término de instinto, por oscura que sea su naturaleza profunda. También resulta claro que la noción de Dios, por ejemplo, corresponde a un determinado complejo de hechos psicológicos, representando así una magnitud determinada con la que se puede operar. Pero queda una cuestión fuera del alcance de toda psicología: saber qué es Dios en sí. Lamento tener que repetir cosas tan evidentes.

En lo que precede he expuesto lo esencial de lo que debía decir en cuanto a las consideraciones generales sobre la psicología onírica[92]. Intencionalmente he dejado de lado los detalles reservados a la casuística. La discusión de esas generalidades nos ha llevado a vastos problemas que es imprescindible citar cuando se trata de los

sueños. Desde luego, habría aún mucho que decir sobre el fin del análisis de los sueños; pero como dicho análisis constituye el instrumento del tratamiento analítico, sólo puede hacerse en correlación con una descripción del tratamiento completo. Sin embargo, una descripción detallada de la naturaleza del tratamiento requiere diversos trabajos previos que enfoquen el problema desde distintos ángulos. La cuestión del tratamiento analítico es extremadamente compleja, a despecho de los autores que, excediéndose en simplificaciones, quieren hacer creer que es muy fácil extirpar las «raíces» conocidas de la enfermedad. Guardémonos de toda ligereza en estos asuntos. Yo preferiría ver la discusión profunda de los problemas capitales, puestos en boga por el análisis, reservada a gente seria y concienzuda. Por lo demás, sería verdaderamente tiempo de que la psicología académica abriese los ojos a la realidad y se interesara por el alma humana real, y no sólo por las experiencias de laboratorio. Ya no deberían existir profesores que prohíben a sus discípulos interesarse por la psicología analítica o utilizar sus nociones; no deberían hacer a nuestra psicología el reproche de utilizar de un modo poco científico las «experiencias obtenidas en la vida diaria». Sé que la psicología general podría sacar el mayor provecho de un estudio serio de los problemas oníricos, a poco que llegara a liberarse del prejuicio, totalmente injustificado y profano, de que el sueño es producido por excitaciones somáticas exclusivamente. La sobrevaloración de lo somático es también en psiquiatría una de las principales causas del estancamiento de la psicopatología, en cuanto que no ha sido fertilizada directamente por el análisis. El dogma: «*las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro*», es un residuo del materialismo que floreció hacia 1870, y se transformó en un prejuicio absolutamente injustificable que impide todo progreso. Aun cuando fuera verdad que todas las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro, éste no sería un argumento contra la investigación del aspecto psíquico de la enfermedad. Pero este prejuicio es utilizado para desacreditar y exterminar de antemano todas las tentativas hechas en tal sentido. *Sin embargo, jamás se ha probado que todas las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro*, ni jamás podrá demostrarse; de lo contrario debería poder probarse que si un individuo piensa u obra de esta o aquella manera, es porque tal o cual albúmina se ha disociado o integrado en tal o cual célula. Semejante hipótesis conduce directamente al evangelio materialista: «*El hombre es lo que come*». Tal ideología pretende reducir la vida del espíritu a procesos de asimilación y de desasimilación en las células cerebrales, asimilación y desasimilación que son necesariamente siempre concebidas sólo como síntesis o desintegraciones de laboratorio, pues representarnos los procesos tales como la vida los crea, es a tal punto imposible, que no podemos seguir con el pensamiento el proceso vital. No obstante, es así como deberían poder pensarse los procesos celulares, si se quiere asegurar la validez de la concepción materialista. Pero, si se lograra eso, ya habría

sido superado el materialismo, puesto que la vida aparecería, no como una función de la materia, sino sólo como un proceso existente en si y para sí, al cual fuerza y materia estarían subordinadas. La vida como función de la materia exigiría *generatio aequivoca*; pero habrá que esperar aún mucho tiempo esta prueba. Nada nos autoriza, como no sea el exclusivismo, la arbitrariedad y la carencia de pruebas, a concebir la vida de manera materialista; tampoco tenemos derecho de reducir la psicología a un proceso cerebral, sin contar que cualquier tentativa en tal sentido está condenada al absurdo, como lo demuestran todas las que ya fueron emprendidas. El fenómeno psíquico debe ser considerado bajo su aspecto psíquico y no como proceso orgánico o celular. Uno se indigna contra los «fantasmas metafísicos», cuando alguien explica los procesos celulares a la manera vitalista, pero la hipótesis física es acreditada como «científica», aun cuando no sea menos fantástica. Pero ella se adapta al prejuicio materialista, y por esto cualquier absurdo se consagra como científico, desde que permite trocar lo psíquico en físico. Ojalá no esté muy lejano el tiempo en que nuestros hombres de ciencia se desliguen de ese residuo de materialismo anticuado y vacío.

IV

La esencia del sueño

La psicología médica se distingue de todas las otras disciplinas científico-naturales, en que tiene que tratar los problemas más complejos sin poder apoyarse en series experimentales o hechos explicables por la lógica. En cambio se ve enfrentada con multitud de objetos irracionales constantemente variables; sin duda, el alma es el ser más insondable e inaccesible de cuantos ha estudiado el pensamiento científico. Se debe, por cierto, suponer que todos los fenómenos psíquicos se hallan de algún modo en una serie causal en el sentido más amplio, si bien es aconsejable considerar precisamente aquí, que la causalidad, en última instancia, sólo es una verdad estadística. Por eso, quizás, en ciertos casos no es del todo inconveniente dejar al menos una puerta abierta a una irracionalidad tal vez absoluta, si bien ya por razones heurísticas en cada caso se plantea primeramente la cuestión de la causalidad. Asimismo, bien está también considerar en medio de este planteo al menos una de las clásicas distinciones conceptuales, a saber la de causa *efficiens* y causa *finalis*. En asuntos psíquicos no es precisamente la cuestión: ¿Por qué ocurre esto?, necesariamente más eficaz que la otra cuestión: ¿Para qué ocurre?

Entre los muchos problemas de la psicología médica existe un tema de sumo cuidado: el sueño. Sería asimismo una tarea tan interesante como difícil la de tratar él sueño exclusivamente bajo su aspecto médico, vale decir con respecto al diagnóstico y pronóstico de los estados patológicos. El sueño en realidad también se refiere a la salud y a la enfermedad, y como en virtud de su origen inconsciente se nutre del jugo de las percepciones subliminales, puede en ocasiones producir cosas muy dignas de conocerse. A menudo eso me ha resultado útil en casos de difícil diagnóstico diferencial, con síntomas orgánicos y psicógenos. También para el pronóstico son importantes ciertos sueños. (Cfr. mi artículo «*Die prakiische Verwendbarkeit der Traumanalyse*», p. 98 y sigs., en *Wirklichkeit der Seele*, Zurich, 1934)[93]. Pero en este terreno faltan aún todos los trabajos previos necesarios, como cuidadosas colecciones casuísticas y demás. Es una tarea de los médicos del futuro formados en psicología, elaborar sistemáticamente protocolos de sueños, cuando tengan ocasión de recibir material onírico que se relacione con ulteriores comienzos de enfermedades agudas que amenacen la vida o aun con un desenlace fatal, es decir con acontecimientos no previstos en el momento de establecer el protocolo. La exploración de los sueños en general es en sí trabajo de toda una vida; el análisis de cada uno en particular es tarea que exige una ardua labor. Por ello he preferido en este breve resumen tratar los aspectos fundamentales de la psicología e interpretación de

los sueños, de modo que aun el profano en la materia pueda formarse una imagen de este problema y su método. El experto convendrá conmigo cuando digo que el conocimiento de los principios fundamentales es más importante que una casuística copiosa, incapaz de compensar una escasa experiencia.

El sueño es un trozo de actividad psíquica *involuntaria*, que tiene precisamente tanta conciencia como para poder ser reproducido en el estado de vigilia. Entre los fenómenos psíquicos, el sueño es el que presenta quizá las cosas más «irracionales». Parece haber recibido un mínimum de aquella asociación lógica y jerarquización de valores que muestran los otros contenidos de la conciencia, y por ello resulta menos fácil de ver y comprender. Los sueños que presentan una feliz combinación lógica, moral y estética, son verdaderas excepciones. Por lo general, el sueño es un curioso y extraño producto que se caracteriza por sus muchas «malas cualidades», como falta de lógica, dudosa moral, formas antiestéticas y evidentes contrasentidos o absurdos. Está bien entonces tildarlo de torpe, disparatado y sin valor.

Toda interpretación de un sueño es una afirmación psicológica sobre algunos de sus contenidos psíquicos, y en consecuencia resulta algo riesgosa, pues por lo general el soñador, como la mayoría de la gente, tiene a menudo una sorprendente susceptibilidad no sólo para las observaciones desacertadas, sino también para las acertadas. Como únicamente en condiciones muy especiales es posible estudiar un sueño sin la participación del soñador, las más de las veces se precisa un extraordinario empeño para obrar con tino y no herir el amor propio del paciente. Qué debe decirse, por ejemplo, al paciente que relatada una serie de sueños poco decentes, pregunta: «¿Por qué tengo justamente yo sueños tan repugnantes?». A una pregunta de esa suerte es mejor no darle respuesta ninguna, pues es difícil contestarle, por muchas razones, sobre todo para el principiante; en tales circunstancias suele decirse con demasiada facilidad una torpeza, precisamente cuando se creía poder responder a la cuestión. Comprender los sueños es, en efecto, una cosa tan difícil, que desde hace ya tiempo he tomado por norma, cuando alguien me cuenta un sueño y me pregunta mi opinión, de decir ante todo para mí mismo: «No tengo ninguna sospecha de qué significa este sueño». Establecido esto, puedo luego entrar en el análisis del sueño.

Sin duda el lector se preguntará aquí: ¿Vale la pena, en última instancia, indagar en un caso particular el sentido de un sueño, suponiendo que los sueños en general tengan un sentido y que éste pueda *demostrarse* en la mayoría de los casos?

Para demostrar, por ejemplo, que un animal es vertebrado, puede ponerse al descubierto su columna vertebral. ¿Pero cómo proceder cuando se debe «poner al descubierto» la estructura íntima y llena de sentido, de un sueño? Al parecer no existen leyes formales unívocas, y en particular los sueños no tienen un modo de comportamiento regular, excepto los sueños «típicos», bien conocidos por todos, como por ejemplo los *sueños de íncubos* o «sátiros». Los sueños de angustia no son

raros, por cierto, pero tampoco constituyen regla. Además existen típicos *temas de sueños* también conocidos por el profano, como volar, subir escaleras, trepar montañas, pasear con escasas ropas, perder algún diente, el gentío, el hotel, la estación del ferrocarril, la vía férrea, el avión, el automóvil, los animales angustiantes (serpientes), etc. Esos temas son muy frecuentes, pero en modo alguno bastan para poder inferir una legalidad relativa a la estructura del sueño.

Hay personas que de tiempo en tiempo tienen el mismo sueño. Sobre todo ocurre eso en los años mozos, pero eventualmente tal repetición puede extenderse también a lo largo de muchas décadas. En tales casos no es raro que se trate de sueños muy impresionantes y que se tenga la plena convicción de que «sin embargo deben significar algo». Esta convicción tiene su valor, en cuanto que no podemos dejar de admitir que de vez en cuando se presente una determinada situación psíquica que provoque el sueño. Pero una «situación psíquica» es algo que cuando puede formularse se identifica con un determinado *sentido*, siempre que no se aferré uno a la gratuita hipótesis de que todos los sueños se reducen a malestares de estómago o a la posición en decúbito dorsal. Tales sueños de hecho sugieren por lo menos cierto contenido significativo causal. Lo mismo puede decirse de los temas llamados típicos. Aquí es difícil librarse de la impresión de que «eso significa algo».

Pero ¿cómo lograr un sentido plausible, y cómo poder confirmar luego la exactitud de esa interpretación? Un primer método, por cierto no científico, consistiría en profetizar acontecimientos futuros echando mano a un libro de sueños, y una vez realizados verificar la interpretación, suponiendo que el sentido de los sueños estribara en la anticipación del futuro.

Otra posibilidad de investigar directamente el significado de un sueño sería remontarse al pasado para reconstruir las primeras vivencias al aparecer determinados temas. Si bien esto es posible en una medida limitada, sin embargo tendría un valor decisivo sólo cuando con ello pudiera conocerse algo que en realidad le ha ocurrido al soñador, pero que le es inconsciente, o eventualmente algo que de ningún modo quisiera revelar. Si es así, se trata entonces de una pura imagen del recuerdo cuya aparición en el sueño por nadie es discutida; y, además, su función onírica significativa resulta de muy escasa importancia puesto que igualmente el soñador consciente hubiera podido dar referencias sobre ello. Lamentablemente, con esto han quedado agotadas las posibilidades de una investigación directa del significado.

El mayor mérito de Freud es haber dado con la pista en la investigación de los sueños. El descubrió antes que nadie que sin la colaboración del soñador no podríamos efectuar interpretación alguna. Las palabras que constituyen el relato de un sueño, no tienen *un solo* sentido, sino muchos. Cuando, por ejemplo, alguien sueña con una mesa, faltará mucho aún para saber qué significa la «mesa» del soñador, a pesar de que la palabra «mesa» parece ser bastante clara. Sabemos, en

efecto, de una mesa, pero ignoramos que esta «mesa» es precisamente aquella a la cual estaba sentado su padre cuando negó al soñador toda ulterior ayuda económica y lo echó de su casa por haragán. La blanca superficie de esa mesa le quedó fijada como símbolo de su catastrófica inutilidad, no sólo en la conciencia diurna, sino en los sueños de la noche. Tal es lo que nuestro soñador entiende por «mesa». Por ello, precisamos la ayuda del soñador para reducir la multiplicidad de significados de las palabras a lo esencial y convincente. Quienquiera que desconozca el asunto puede dudar que la «mesa» designe en la vida del soñador un punto molesto; pero el soñador no duda, ni yo tampoco. Es evidente que la interpretación de los sueños es en primer lugar una vivencia que sólo para dos personas se mantiene libre de objeciones.

En consecuencia, cuando llegamos a la comprobación de que la «mesa» significa en el sueño precisamente aquella mesa fatal y todas las demás circunstancias, hemos interpretado entonces, no el sueño, sino al menos ese tema aislado como hecho principal, es decir sabemos qué representa la palabra «mesa» en un *contexto* subjetivo.

Llegamos a ese resultado mediante la metódica averiguación de las *ocurrencias* del soñador. Sin duda debo rechazar los restantes procedimientos a que Freud somete los contenidos oníricos, pues dependen demasiado de la idea preconcebida de que los sueños son la realización de «deseos reprimidos». Si bien existen sueños semejantes, falta tanto para probar que todos los sueños son realizaciones de deseos, como para demostrar que todos los pensamientos de la vida psíquica consciente provienen de deseos insatisfechos. No existe razón alguna para suponer que los procesos inconscientes en que se basa el sueño son en su forma y contenido más limitados y unívocos que los procesos conscientes. De los últimos cabría más bien suponer que se dejan reducir a tipos conocidos, puesto que las más de las veces reflejan la regularidad o aún la monotonía de la conducta consciente.

Para establecer el sentido del sueño, basándome en la noción arriba explicada he practicado un procedimiento que llamo *examen del contexto*, y que consiste en averiguar mediante las ocurrencias del soñador qué matiz significativo tiene para él cada detalle importante del sueño; es decir, procedo igual que para descifrar un texto difícil de leer. Este método da como resultado, no siempre un texto inmediatamente comprensible, sino con frecuencia sólo importantes indicios reveladores de numerosas posibilidades. Una vez atendí a un joven que en la anamnesia me declaró que felizmente estaba prometido, y por cierto con una joven de «buena» familia. En sueños se le aparecía la imagen de ella haciendo muy mala figura. El contexto demostró que lo inconsciente del soñador combinaba historias escandalosas de toda clase, provenientes de muy diversas fuentes, con la imagen de su prometida, lo que le resultaba absolutamente inconcebible, y por supuesto a mí también. Por la continua repetición de tales combinaciones debí, sin embargo, concluir que a pesar de su

resistencia consciente existía una tendencia inconsciente a ver a su novia en situaciones poco claras. Me dijo que si algo había de cierto en eso, sería catastrófico para él. Su neurosis aguda se había manifestado algún tiempo después de la fiesta del compromiso. No obstante lo increíble del caso, la sospecha contra su novia me pareció un punto de tan capital importancia, que le aconsejé realizara una serie de investigaciones. Éstas demostraron que la sospecha era justificada, y el shock del desagradable descubrimiento no exterminó al paciente, sino lo curó de su neurosis y por consiguiente también de su novia. Aunque el examen del contexto descubría algo «increíble» al presentar una aparentemente absurda interpretación de los sueños, sin embargo todo se reveló como acertado cuando se elucidaron los hechos. Este caso es de una sencillez ejemplar. Es superfluo destacar que los sueños que tienen una solución tan simple son los menos.

El examen del contexto es por cierto un trabajo sencillo, casi mecánico, que no tiene sino una importancia preparatoria. La posterior elaboración de un texto legible, es decir la verdadera *interpretación del sueño*, es en cambio por regla general una tarea absorbente, y supone comprensión psicológica, capacidad de combinación, intuición, conocimiento del mundo y del ser humano, y sobre todo una sabiduría específica que depende tanto de un amplio conocimiento como de cierta *intelligence du coeur*. Todos estos requisitos previos, incluso los nombrados en último término, valen en general para el *arte del diagnóstico médico*. No se requiere en absoluto un sexto sentido para poder comprender los sueños; pero sí se precisa algo más que los esquemas insípidos de los vulgares librejos de sueños, formados casi siempre bajo el influjo de ideas preconcebidas. Hay que rechazar la explicación estereotipada de los temas oníricos; sólo se justifican las interpretaciones particulares deducidas por un cuidadoso examen del contexto. Aun cuando se posea una gran experiencia en estas cuestiones, no obstante es necesario con frecuencia confesar la propia ignorancia ante cada sueño, y renunciando a toda idea preconcebida disponerse para lo más inesperado.

Por más que los sueños se refieran a una conciencia de determinada índole y a una situación psíquica determinada, sus raíces ahondan en el desconocido y oscuro trasfondo de los fenómenos conscientes. Por falta de una expresión más significativa, llamamos *inconsciente* a ese trasfondo. No conocemos su esencia en sí; observamos sólo ciertos efectos, de cuya manera de ser inferimos ciertas conclusiones sobre la naturaleza de la psique inconsciente. Por ser el sueño una exteriorización normal y muy frecuente de la psique inconsciente, proporciona la mayor parte del material empírico para la exploración de lo inconsciente.

Pero, como la mayoría de los sueños no coinciden con las tendencias de la conciencia, sino que muestran particulares divergencias, debemos suponer que lo inconsciente —verdadera matriz de los sueños— tiene una función independiente;

por ello hablo yo de *autonomía de lo inconsciente*. El sueño no sólo no obedece a nuestra voluntad, sino que aun muy a menudo se pone en abierta oposición con las intenciones de la conciencia. Pero la oposición no siempre es tan acentuada; a veces puede también el sueño apartarse sólo en pequeña medida de la actitud o tendencia consciente y originar modificaciones; por cierto, en ocasiones hasta puede coincidir con dichos contenidos y tendencias. Para formular esos comportamientos, como único concepto posible se me ofrece el de *compensación*; sólo él puede, a mi juicio, abarcar cabalmente todos los modos de comportamiento del sueño. En rigor, la compensación debe distinguirse de la *complementación*. El complemento es un concepto demasiado limitado y limitativo, que no basta para explicar adecuadamente la función onírica, pues designa una relación de completación por así decir automática[94]. La compensación, en cambio, como lo dice el término, es un cotejo y comparación de diversos datos o puntos de vista, por donde se origina un equilibrio o una *regulación*.

Existen tres posibilidades al respecto. Cuando una actitud de la conciencia hacia la situación vital es unilateral en alto grado, el sueño se sitúa en el lado opuesto. Si la conciencia ocupa un lugar relativamente cercano al «medio», el sueño se contenta con variantes. Pero si la situación de la conciencia es «correcta» (adecuada), coincide el sueño y subraya la tendencia, sin perder sin embargo su autonomía particular. Como de todos modos nunca se sabe con seguridad cómo ha de valorarse la situación consciente de un paciente, queda excluida de antemano una interpretación de los sueños sin interrogar al soñador. Pero, aun cuando conozcamos la situación consciente, con ello no sabremos nada aún sobre la posición de lo inconsciente. Como lo inconsciente es la matriz no sólo de los sueños, sino también de los síntomas psicógenos, la cuestión de la posición de lo inconsciente adquiere una importancia práctica especial. Sin preocuparse de si yo y otros conmigo consideran mi actitud consciente como justa, lo inconsciente puede, por así decir, «tener otra opinión».

Si bien en la mayoría de los casos la compensación tiende a lograr un normal equilibrio psíquico, mostrándose así como una suerte de autorregulación del sistema psíquico, no puede uno, sin embargo, quedar satisfecho con ese conocimiento, pues bajo ciertas condiciones y en ciertos casos (por ejemplo, en las psicosis latentes) la compensación conduce a un desenlace fatal (prevalecen las tendencias destructivas), por ejemplo el suicidio u otras acciones anormales, que precisamente están «anotadas» en el plan de vida de ciertos individuos tarados.

En el tratamiento de las neurosis se presenta la tarea de producir otra vez la armonía entre «consciente» e «inconsciente». Como sabemos, esa tarea puede cumplirse de múltiples maneras, comenzando por los «modos de vivir naturales», las objeciones fundadas en la razón, la fortificación de la voluntad, hasta el «análisis de lo inconsciente».

Dado que los métodos más sencillos fracasan con tanta frecuencia y el médico ya no sabe cómo debe seguir tratando al paciente, la función compensadora de los sueños ofrece una ayuda oportuna. Los sueños de los hombres modernos, por ejemplo, no siempre indican el medicamento conveniente, como se cuenta de los sueños de incubación que se tenían en el templo de Esculapio; pero aclaran la situación del paciente de una manera que puede ser sumamente saludable, trayendo recuerdos, ideas, vivencias, despertando lo que duerme en la personalidad y descubriendo lo inconsciente en las relaciones, de tal suerte que rara vez uno que no se canse en elaborar sus sueños durante largo tiempo asistido por un profesional, quedará sin enriquecer y ampliar su horizonte. Precisamente a causa de la conducta compensadora, el análisis de los sueños, llevado a cabo consecuentemente, proporciona nuevos puntos de vista y abre nuevos caminos que ayudan a superar los temidos estancamientos.

Con el concepto de «compensación» se ha logrado por cierto sólo una caracterización muy general de la función onírica. Si, como ocurre en los tratamientos prolongados y difíciles, se tienen ante los ojos series de sueños que sobrepasan muchos centenares, entonces paulatinamente se impone al observador un fenómeno que en un sueño aislado está oculto detrás de la correspondiente compensación. Es ése una especie de *proceso evolutivo* de la personalidad. Sobre todo las compensaciones aparecen como eventuales nivelaciones de unilateralidades o restablecimientos de una situación de equilibrio perturbada. En cambio, en una comprensión y experiencia más profundas se ordenan esos actos de compensación, al parecer únicos, en una suerte de *plan*. Parecen vincularse entre sí y, en el sentido más profundo, subordinarse a un fin común, de modo que una larga serie onírica ya no parece un alineamiento sin sentido de acontecimientos incoherentes y únicos, sino un proceso evolutivo y organizado que transcurre por planos jerarquizados. He designado este proceso inconsciente expresado espontáneamente en el simbolismo de largas series de sueños, como *proceso de individuación*.

Más que cualquier otra parte, desde luego, en el tratamiento descriptivo de la psicología onírica habría que colocar aquí los ejemplos ilustrativos. Pero lamentablemente esto resulta imposible por razones técnicas. Por ello, remito a mi libro *Psychologie und Alchemie* (Zurich, 1943), que contiene, entre otras cosas, una investigación sobre la estructura de series de sueños con especial referencia al proceso de individuación.

La cuestión de si largas series de sueños recibidas fuera del procedimiento analítico, permiten también reconocer un proceso evolutivo que apunta a la individuación, queda aún sin explicar por falta de las correspondientes investigaciones. El procedimiento analítico significa, sobre todo cuando abarca el análisis sistemático de los sueños un «*proceso acelerado de maduración*», como

Stanley Hall lo llamara una vez acertadamente. Por eso, sería posible que los temas que acompañan al proceso de individuación, que se dan sobre todo y en primer lugar en las series oníricas recibidas en el procedimiento analítico, aparecieran con un distanciamiento temporal quizás notablemente mayor cuando se presentan en la serie onírica «extra-analítica».

Más arriba mencioné que para la interpretación de los sueños se requiere, entre otras cosas, también una sabiduría especial. Si bien creo a un profano inteligente con algunos conocimientos psicológicos y cierta experiencia de la vida capaz de poder diagnosticar con aciertos la compensación de los sueños, juzgo imposible que nadie sin conocimientos sobre mitología y folklore, sin saber psicología de los primitivos y ciencia de las religiones comparadas, comprenda la esencia del proceso de individuación, base, según todo lo que sabemos, de la compensación psicológica.

No todos los sueños son de igual importancia. Ya los primitivos distinguían entre «pequeños» y «grandes» sueños. Nosotros diríamos, por ejemplo, sueños «insignificantes» e «importantes». Considerados con más precisión, los «pequeños» sueños son fragmentos nocturnos de la fantasía, que provienen de la esfera subjetiva y personal y diluyen su importancia en trivialidades. Por eso tales sueños se olvidan también con facilidad, precisamente porque su validez no alcanza más allá de las oscilaciones cotidianas del equilibrio psíquico. Los sueños de gran alcance, en cambio, permanecen a menudo guardados en la memoria a lo largo de la vida, y no raras veces constituyen la parte principal del tesoro de las vivencias psíquicas. Cuántas personas he encontrado que en la primera entrevista no pueden dejar de decir: «¡Una vez tuve un sueño!». En ocasiones se trata del primer sueño que pueden recordar, tenido entre el tercer y el quinto año de vida. He investigado muchos de tales sueños y con frecuencia he encontrado en ellos una particularidad que los distingue de todos los demás. En efecto, hay en ellos imágenes simbólicas que también encontramos en la *historia del espíritu humano*. Merece destacarse que el soñador no necesita tener sospecha alguna de la existencia de tales paralelos. Esta particularidad vale para los sueños del proceso de individuación. Contienen esos sueños los llamados *temas mitológicos*, que he designado como *arquetipos*. Se entiende por tales las formas específicas y las series alegóricas que se encuentran de un modo análogo en todos los tiempos y regiones, como también en los sueños individuales, fantasías, visiones e ideas delirantes. Su frecuente aparición en casos individuales y su ubicuidad étnica prueban que el alma humana en parte es propia de cada uno, *subjetiva o personal*, y que en parte es *colectiva y objetiva* (cfr. mi libro *Über die Psychologie des Unbewussten*).

De ahí que hablemos, por un lado, de un inconsciente *personal*, y por otro, de un inconsciente *colectivo*, que representa una capa, por así decir, más profunda que lo inconsciente personal, cercano a la conciencia. Los sueños «grandes» o

trascendentales provienen de esa capa profunda. Su importancia se revela —prescindiendo de la impresión subjetiva— por su forma plástica que a menudo muestra una fuerza y belleza poéticas. Tales sueños se presentan las más de las veces en períodos decisivos de la vida, como en la primera juventud, en la época de la pubertad, en la madurez (entre los treinta y seis y cuarenta años), y cerca ya de la muerte. Con frecuencia su interpretación presenta considerables dificultades, pues el material que el soñador puede aportar es demasiado escaso. Precisamente en las creaciones arquetípicas se trata no ya de experiencias personales, sino en cierto modo de ideas generales, cuya principal importancia radica en su sentido particular, y no en cualquier conexión personal de las vivencias. Un joven, por ejemplo, soñó con una gran serpiente que custodiaba un vellocino de oro en una bóveda subterránea. Sin duda había visto una vez una boa en un jardín zoológico, pero no fue capaz de mencionar nada que hubiera podido motivarle tal sueño, fuera del recuerdo de las narraciones legendarias. Según este contexto insuficiente, el sueño, caracterizado precisamente por su intensidad emocional, tendría una importancia por completo insignificante. Y así, no se explicaría dicha emocionalidad. En un caso semejante debemos recurrir a los mitologemas, donde la serpiente o el dragón, el tesoro y la gruta representan una de las pruebas demostrativas de la vida heroica. Resulta claro, pues, que se trata de una emoción colectiva, es decir de una situación típica afectiva que no es una vivencia personal en primer término, sino que sólo secundariamente llega a serlo. Primariamente se trata de un problema humano general, descuidado en su aspecto subjetivo y que por ello en su aspecto objetivo se abre paso hacia la conciencia, (cfr. K. Kerényi y C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam, 1941).

Un hombre en la mitad de su vida se siente aún joven, y vejez y muerte le están lejanas. Pero alrededor de los treinta y seis años pasa el cénit de la vida sin tener conciencia de la importancia de ese hecho. Si es un hombre que por todas sus disposiciones y aptitudes no soporta un inconsciente demasiado grande, el reconocimiento de ese momento tal vez se le impondrá en forma de un sueño arquetípico. Será inútil esforzarse por comprender el sueño con ayuda de un cuidadoso examen del contexto, pues aquél se expresa por medio de extrañas formas mitológicas, no habituales al soñador. El sueño utiliza figuras colectivas, pues ha expresado un problema humano sempiterno, que se repite indefinidamente, y no una perturbación personal del equilibrio.

Todos aquellos instantes de la vida individual en que las leyes de validez universal del destino humano quebrantan las intenciones, esperanzas y concepciones de la conciencia personal, son a la vez *estaciones del proceso de individuación*. Efectivamente, este proceso es la *espontánea realización del hombre total*. El hombre consciente de su yo es sólo una parte del todo viviente, y su vida no representa aún

ninguna realización completa. Cuanto más es puro yo, tanto más se separa del hombre colectivo que también es, y hasta se convierte en su opuesto. Pero, como todo ser viviente tiende hacia su totalidad, frente a la inevitable unilateralidad de la vida consciente tendrá lugar una constante corrección y compensación por parte de la naturaleza humana universal, con el fin de lograr una definitiva integración de lo inconsciente en la conciencia, o mejor aún, una asimilación del yo en una personalidad más amplia.

Tales reflexiones son imprescindibles si se quiere comprender el sentido de los «grandes» sueños. En efecto, éstos utilizan numerosos mitologemas que caracterizan la vida del héroe, es decir de aquel gran hombre semidiós. Aquí se da la aventura peligrosa y las pruebas confirmatorias, como ocurre en las iniciaciones. Hay dragones, animales benéficos y demonios. Encontramos al sabio anciano, al hombre animal, el tesoro oculto, el árbol de los deseos, la cisterna, la caverna, el jardín rodeado por un muro, las sustancias y procesos de transformación de la alquimia, etc., cosas todas que no tienen nada que ver con las trivialidades del día. La razón de ello reside en que se trata de la realización de una parte de la personalidad que aun no existía, sino que sólo estaba a punto de llegar a ser.

El modo como tales mitologemas aparecen en sueños condensándose y modificándose mutuamente, lo pinta la ilustración del sueño de Nabucodonosor (*Daniel*, IV, 7 y sigs.).



El Sueño de Nabucodonosor
Del "Speculum humanae salvationis"
Siglo XV. Vaticano. Cod. palat. 413

Si bien al parecer la imagen no pretende ser otra cosa que una representación de aquel sueño, así es, sin embargo, cómo lo ha soñado nuevamente el artista plástico, según se ve de inmediato al examinar con más precisión los detalles. El *árbol* crece (de un modo inverosímil) del ombligo del rey: es por consiguiente aquel árbol genealógico de los ascendientes de Cristo, que crece del ombligo de Adán, el primer padre[95]. Por eso lleva en la corona el *pelícano*, que alimenta con su propia sangre a los polluelos: conocida «alegoría de Cristo». Además el pelícano forma aquel *quincunx* con el tetramorfo, los cuatro pájaros, en lugar de los cuatro símbolos de los Evangelistas. El mismo *quincunx* se encuentra también abajo: el ciervo como símbolo de Cristo[96] y los cuatro animales que miran hacia arriba llenos de expectación. Ambas cuaternidades tienen la más estrecha relación con las representaciones alquimistas: arriba los animales que vuelan, abajo los animales terrestres, los primeros (naturalmente) representados como pájaros, los últimos como cuadrúpedos. Por consiguiente, en la pintura de la imagen onírica no sólo se ha infiltrado la representación cristiana del árbol genealógico y de los cuatro evangelistas, sino

también la idea (alquimista) de la doble cuaternidad («*Superius est sicut quod inferius*»: Lo de arriba es como lo de abajo). Esa contaminación pinta de un modo muy gráfico cómo se comportan los sueños con los arquetipos. Los últimos no sólo se condensan, entretejen y mezclan entre sí (como aquí), sino también con elementos individuales únicos[97].

Pero si los sueños destacan compensaciones tan esenciales, ¿por qué no son entonces comprensibles? Con frecuencia se me formula esta pregunta. A ella debo responder que la naturaleza no tiene tendencia alguna a poner sus frutos a disposición, en cierto modo gratis, del anhelo humano. A menudo se arguye que la compensación es ineficaz si el sueño no se entiende. Pero eso no es tan seguro, pues mucho obra sin ser comprendido. Sin duda podemos aumentar considerablemente la eficacia mediante la comprensión, cosa a menudo necesaria, ya que lo inconsciente puede pasar inadvertido. «*Quod natura reliquit imperfectum, ars perficit*» (lo que la naturaleza deja imperfecto, el arte lo perfecciona) dice un adagio alquimista.

En cuanto a la forma de los sueños, se encuentra absolutamente todo, desde la impresión fulminante, hasta la interminable trama del sueño. Sin embargo, existe una gran cantidad de sueños «mediocres», en los que se puede reconocer cierta estructura, por cierto bastante parecida a la del *drama*. El sueño empieza, por ejemplo, con una indicación del *lugar*, como:

> *Estoy en una calle, una alameda* (1); o:
>
> *Estoy en un gran edificio, como un hotel* (2), etc.

A eso añádese con frecuencia una indicación sobre los *personales* de la acción, por ejemplo:

> *Voy con mi amigo X a pasear por un parque de la ciudad. En una encrucijada nos encontramos de repente con la señora Y* (3); o bien:
>
> *Estoy sentado con mi padre y mi madre en un coche del ferrocarril* (4); o también:
>
> *Estoy con el uniforme, muchos camaradas de servicio me rodean (5), etc.*

Son más raras las referencias sobre el *tiempo*. Esta fase del sueño la llama *exposición*. Incluye el lugar de la acción, las personas que actúan y con frecuencia la situación inicial.

La segunda etapa es la *intriga*. Por ejemplo:

> *Estoy en una calle, que es una alameda. A lo lejos aparece un automóvil que se aproxima velozmente; como anda muy inseguro, pienso que el conductor está embriagado del todo* (1). O bien:

La señora Y parece estar grandemente excitada, y quiere decirme apresuradamente algo en voz baja, lo que como es evidente no debe escuchar mi amigo X (3).

La situación se complica de algún modo, y se produce cierta tensión, pues no se sabe qué debe ocurrir.

La tercera parte es la *culminación* o las *peripecias*. Aquí ocurre algo definitivo o se produce un cambio, por ejemplo:

De repente me veo yo en el automóvil, como si fuera el mismo chófer beodo. Ciertamente no estoy embriagado, sino extrañamente inseguro, pierdo la dirección. No puedo contener el coche que corre vertiginosamente, y me estrello con estrépito contra un muro (1). O bien:

La señora Y palidece súbitamente y cae al suelo (3).

La cuarta y última fase es el *desenlace*, la *solución* o el *resultado* final del sueño (hay ciertos sueños en los cuales taita esta cuarta fase, lo que en ocasiones puede constituir un problema especial que no vamos a discutir aquí), por ejemplo:

Veo que la parte anterior del coche está destrozada. Es un coche ajeno que yo no conozco. Yo mismo he salido ileso. Pienso con cierto temor sobre mi responsabilidad (1). O bien:

Creemos que la señora Y ha muerto. Pero es evidente que sólo se trata de un desvanecimiento. El amigo X exclama: «Debo buscar un médico» (1).

La última fase presenta un hecho concluyente, que también es el resultado «buscado». En el sueño es evidente que después de cierta confusión caótica se realiza una recuperación del conocimiento, es decir debe realizarse, puesto que es un sueño compensador. En el sueño 3 el resultado indica que es necesaria la ayuda de una tercera persona competente.

El primer soñador (1) es un hombre que casi ha perdido la cabeza en difíciles situaciones de familia, y no quería dejarse llevar al extremo. El segundo soñador (3) dudaba acerca de si haría bien en recurrir a un psicoterapeuta para que atendiera su neurosis. Con estas indicaciones el sueño por cierto todavía no ha sido interpretado; sólo ha sido bosquejada su situación inicial.

Esta distribución en cuatro fases puede utilizarse en muchos casos que se presentan en la práctica sin especiales dificultades, lo que en consecuencia estaría confirmando que la mayoría de las veces el sueño tiene una estructura «dramática».

El contenido esencial del tratamiento onírico es —como ya he indicado más arriba— *una especie de compensación finamente sintonizada para ciertos casos de unilateralidad, equivocación, desvío u otro defecto del punto de vista consciente*.

Una de mis pacientes histéricas, cierta aristócrata que se presentaba con excesiva pulcritud, encontró en sus sueños una serie de mujeres sucias que vendían peces, y prostitutas ebrias. En casos extremos las compensaciones se vuelven de tal manera amenazadoras que por angustia aparece el insomnio.

El sueño puede en consecuencia desautorizar de un modo desagradable, o apoyar moralmente con aparente benevolencia. Lo primero ocurre en gente que tiene una opinión de sí mismo demasiado buena, como el caso de la paciente recién mencionada; lo último se da en quienes se tienen por muy poca cosa. Pero en ocasiones, el arrogante no es, por ejemplo, solamente humillado en sueños, sino, exaltado a un rango inverosímil, por cierto hasta el ridículo, y el demasiado humillado asimismo es rebajado hasta lo inverosímil («*to rub it in*», como dicen los ingleses).

Muchos que saben algo, pero no bastante, acerca del sueño y su interpretación, influidos por la impresión de una compensación refinada que aparece con un propósito, prejuzgan de buen grado que el sueño tiene en realidad una intención moral: avisa, censura, consuela, pronostica, etc. Puede creerse así que lo inconsciente sabe muy bien inducir a atribuir las decisiones y resoluciones a los sueños, pero surge el desengaño si los sueños no dicen nada. La experiencia me ha enseñado que cuando se tiene algún conocimiento de la psicología onírica, fácilmente se sobrevalora lo inconsciente, lo cual disminuye la energía consciente. Pero lo inconsciente sólo funciona satisfactoriamente cuando la conciencia cumple su tarea hasta el límite de sus posibilidades. Un sueño puede, quizá, completar lo que todavía falta, o seguirle ayudando a uno, aun donde el mejor esfuerzo ha fracasado. Si lo inconsciente en realidad se hubiera superpuesto a la conciencia, no se vería en absoluto dónde estaría la ventaja de la conciencia, o por qué en última instancia los fenómenos de la conciencia han resultado necesarios.

Si fuera un puro *lusus naturae*, no tendría importancia ninguna el hecho de que en general alguien sepa que el mundo y él mismo existen. Esta opinión, en cierto modo es difícil de aceptar; de ahí que, por razones psicológicas deba evitarse destacarla, aun cuando fuera justa, lo que, por lo demás, afortunadamente nunca estaremos en condiciones de demostrar (¡cómo tampoco lo contrario!). La cuestión pertenece al campo de la metafísica, donde no existe criterio alguno de verdad. Pero con ello no debe subestimarse de ningún modo el hecho de que los puntos de vista de la metafísica son de gran importancia para el bienestar del alma humana.

En la investigación de la psicología onírica encontramos problemas filosóficos y aún religiosos de primer orden, para cuya comprensión precisamente el fenómeno de los sueños ha proporcionado ya contribuciones decisivas. Pero no podemos pretender hoy día estar en posesión de una teoría general satisfactoria o de una explicación de ese fenómeno difícil de comprender. Por lo contrario, la esencia de la psique

inconsciente nos es todavía demasiado desconocida. En este dominio queda aún por realizar un inmenso trabajo, paciente y sin prejuicios, del que nadie debe desanimarse.

El fin de la investigación no consiste, por cierto, en creerse estar en posesión de la única teoría verdadera, sino en ir aproximándose poco a poco a la verdad, a través de los tanteos de todas las teorías.

V

Instinto e inconsciente

Si se quiere discutir con éxito la relación entre instinto e inconsciente, importantísimo problema que interesa tanto a la biología como a la psicología y a la filosofía, es indispensable anticipar una clara definición de dichos conceptos.

Con respecto a la definición de instinto, debo destacar que la característica de la «reacción todo o nada» formulada por Rivers, es muy significativa. Hasta me parece que esa propiedad de la actividad instintiva es de particular importancia precisamente para el aspecto psicológico del problema. Naturalmente, debo limitarme sobre todo al aspecto psicológico del problema, puesto que no me siente competente para tratar el problema del instinto desde el punto de vista biológico. Y cuando intento caracterizar psicológicamente la actividad instintiva, no puedo valerme del criterio de «reacción todo o nada» sustentado por Rivers, por la siguiente razón: Rivers explica esa reacción como un proceso con una gradación de la intensidad no adecuada a las circunstancias. Es una reacción que ocurre con toda su intensidad propia y sin proporción con el estímulo que la provoca. Pero, cuando examinamos e investigamos los procesos psicológicos de la conciencia, para ver si hay algo que sobresalga por carencia de proporción entre su intensidad y el estímulo provocador, a cada paso podemos comprobar una cantidad de tales procesos, por ejemplo, afectos desproporcionados, impresiones, impulsos exagerados, intenciones y demás. Por ello, parece imposible atribuir todos esos procesos al instinto. De ahí que debamos, en primer término, buscar otro criterio.

Como se sabe, el lenguaje corriente utiliza con mucha frecuencia la palabra «instinto». Hablamos de acción «instintiva» siempre que se presenta una conducta cuya causa y finalidad no son enteramente conscientes, y que ha sido provocada sólo por una oscura necesidad interna. Esta peculiaridad ya fue apuntada por Reid, cuando dijo:

> Por instinto entiendo un impulso natural hacia ciertas acciones, sin tener en vista un fin, sin deliberación y sin verdadera idea de lo que hacemos[98].

De ese modo, la acción instintiva se distingue por cierta inconsciencia de su motivación psicológica, en contraposición con los procesos conscientes, que se caracterizan por la continuidad consciente de sus motivaciones.

Por eso la actividad instintiva aparece como un acontecer psíquico más o menos abrupto, una suerte de irrupción en la continuidad de la conciencia. De ahí que

también sintamos al instinto como «necesidad interna», definición dada ya por Kant[99]. En virtud de tal naturaleza de la actividad instintiva, debe ser atribuida a los procesos propiamente inconscientes, sólo accesibles a la conciencia por sus resultados. Si nos contentáramos con esta concepción del instinto, en seguida veríamos que es insuficiente, pues con semejante definición sólo hemos deslindado el instinto del proceso consciente y lo hemos caracterizado como inconsciente. Si examinamos los procesos inconscientes, advertiremos que resulta imposible concebirlos a todos como instintivos, aunque el lenguaje corriente no hace aquí diferencia alguna. Cuando alguien pisa una serpiente y por ello se asusta vivamente, tal impulso debe designarse como instintivo, pues en nada se diferencia del temor de los monos a las víboras. Precisamente esta uniformidad y regularidad del fenómeno la mayor parte de las veces es la cualidad característica del instinto; como Lloyd Morgan acertadamente lo ha señalado, sería tan poco interesante apostar a que se desencadena una acción instintiva, como a que sale el sol por la mañana. En cambio, nadie se asusta tanto a la vista de una gallina como ante una serpiente. Si bien el mecanismo del susto ante una gallina involucra un impulso inconsciente como el instinto, debemos sin embargo distinguir ambos procesos. El primer caso, el temor a las serpientes, es un proceso comprensible, ampliamente difundido; el último, en cambio, cuando es habitual, se presenta como una fobia y no como un instinto, pues sólo ocurre aisladamente, sin característica general alguna. Pero existen aún otras necesidades inconscientes, por ejemplo, ideas obsesivas, melodías persistentes, ocurrencias y caprichos intempestivos, emociones compulsivas, depresiones, sentimientos de angustia, etc. Esos fenómenos se observan, como se sabe, no sólo en los individuos anormales, sino también en los normales. En tanto que todos esos fenómenos ocurran aisladamente y no se repitan con regularidad, han de distinguirse de los procesos instintivos, si bien su mecanismo psicológico parece corresponder al del instinto. Pueden ellos caracterizarse también por la reacción «todo o nada», lo que es fácil de observar especialmente en los procesos patológicos. En el terreno de la psicología existen muchos casos de esa especie, en los que un estímulo provoca una reacción desproporcionada, comparable a una reacción instintiva.

Todos esos procesos deben distinguirse de los procesos instintivos. Sólo pueden llamarse instintos aquellos fenómenos que son procesos heredados, insconscientes, y sobre todo que se repiten uniforme y regularmente. A la vez deben tener el sello de una necesidad imperiosa, comparable a una especie de acto reflejo, como ha dicho Herbert Spencer. La actividad instintiva, en el fondo, se distingue de un reflejo sensoriomotor puro sólo por su naturaleza más complicada. Por eso William James, no sin fundamentos, llama al instinto «*un impulso meramente excitomotor, debido a la preexistencia de cierto "arco reflejo" en los centros nerviosos*»[100]. Los instintos tienen en común con los puros reflejos la uniformidad y regularidad, así como la

inconsciencia de sus motivos.

La cuestión del origen de los instintos y de cómo se adquieren por vez primera, es extraordinariamente complicada. El hecho de que los instintos siempre son hereditarios no aclara en nada la cuestión de su origen. La herencia sólo traslada la cuestión a los antepasados. Es conocida la concepción de que los instintos proceden de una especie de acto volitivo frecuentemente repetido de un modo individual y luego también general. Esa explicación es plausible en la medida en que podemos observar diariamente cómo las actividades aprendidas con esfuerzo, mediante el frecuente ejercicio se vuelven poco a poco automáticas. En cambio, debe destacarse que los instintos más maravillosos observados en el reino animal, carecen por completo del factor del aprendizaje. En muchos casos es hasta imposible imaginarse cómo podría haber tenido lugar jamás un aprendizaje y un ejercicio. Pensemos, por ejemplo, en el refinadísimo instinto de propagación de la Prónuba *yuccasella*, la mariposa de la yuca[101]. Cada flor de la yuca se abre sólo por una noche. De una de esas flores saca la mariposa el polen, que amasa formando una bolita. Luego busca una segunda flor, corta el ovario, coloca sus huevos entre los óvulos de la planta, trepa por el pistilo y mete la bola de polen en esta abertura en forma de embudo. Sólo una vez en su vida realiza la mariposa tan complicada acción.

Tales casos son difíciles de explicar mediante la hipótesis del aprendizaje y del ejercicio. La filosofía de Bergson ha abierto nuevos caminos para la explicación, que acentúan el factor *intuición*. La intuición en cuanto proceso inconsciente, cuyo resultado es una ocurrencia, se presenta como irrupción de un contenido inconsciente en la conciencia[102]. Por esto la intuición es una especie de proceso perceptivo, pero en contraposición con la actividad sensorial consciente y la introspección, es una percepción inconsciente. El lenguaje corriente refiriéndose a la intuición habla también de aprehensión «instintiva», porque la intuición es un proceso análogo al instinto, con la única diferencia de que el instinto es un impulso adecuado a una actividad a veces muy complicada, y la intuición la aprehensión inconsciente adecuada a una situación con frecuencia sumamente compleja. La intuición sería así una especie de inversión del instinto ni más ni menos admirable que éste. Pero nunca debemos olvidar que lo que para nosotros resulta complicado y aún maravilloso, para la naturaleza no representa ningún milagro, sino algo totalmente común. Siempre tenemos tendencia a proyectar en las cosas nuestra propia dificultad de comprensión y a llamarlas complicadas, pero en sí son sencillas y no participan en nuestras dificultades mentales.

Un examen del problema del instinto sin referencia al concepto de lo inconsciente, sería incompleto. Los procesos instintivos requieren precisamente el concepto complementario de lo inconsciente. Según entiendo, lo inconsciente ha de comprenderse como la totalidad del conjunto de fenómenos psíquicos carentes de la

cualidad de la conciencia. Esos contenidos psíquicos pueden prácticamente designarse como *subliminales*, suponiendo que todo contenido psíquico debe poseer cierto valor energético para volverse consciente. Cuanto más bajo descienda el valor de un contenido consciente, tanto más fácilmente desaparecerá éste bajo el umbral. Por eso lo inconsciente es el receptáculo de todos los recuerdos perdidos, y además de todos aquellos contenidos que son aún demasiado débiles para poder tornarse conscientes. Estos contenidos proceden, por combinaciones inconscientes, de la misma fuente donde se originan los sueños. A dichos contenidos añádense también todas las represiones más o menos intencionales de representaciones e impresiones penosas. A la suma de todos esos contenidos la designo como *inconsciente personal*. Pero además encontramos en lo inconsciente no sólo las cualidades adquiridas por el individuo, sino también las hereditarias, por ejemplo los instintos, esto es, los impulsos a actuar que sin motivación consciente resultan de una necesidad. A ello se suman las formas de intuición existentes a priori, es decir congénitas, los *arquetipos* de la percepción y aprehensión, que son una condición determinante, ineludible y *a priori* de todos los procesos psíquicos. Así como los instintos disponen al hombre a una manera de vivir específicamente humana, así los arquetipos obligan la percepción e intuición a formas específicamente humanas. Los instintos y los arquetipos de la intuición constituyen *lo inconsciente colectivo* que llamo colectivo porque, en contraposición a lo inconsciente definido más arriba, no es receptáculo de contenidos individuales, es decir más o menos esporádicos, sino difundidos de un modo general y uniforme. El instinto es, según su naturaleza, un fenómeno colectivo, es decir general y uniformemente expandido, que nada tiene que ver con la individualidad del hombre. Los arquetipos de la intuición tienen la misma cualidad de los instintos: también son fenómenos colectivos. Sostengo el criterio de que la cuestión del instinto no puede tratarse desde el punto de vista psicológico sin considerar la cuestión de los arquetipos, pues una es condición de la otra. Pero la discusión de este problema se encuentra notablemente dificultada a causa de las notables divergencias de opinión en punto a qué se entiende por instinto en el hombre. James piensa que el hombre está lleno de instintos, mientras que otros quieren limitarlos a unos pocos procesos apenas diferentes de los reflejos, es decir, a ciertos movimientos del lactante, a ciertas reacciones particulares de brazos y piernas, de la laringe, al uso de la mano derecha y a la formación de sonidos vocálicos. A mi juicio esa limitación va demasiado lejos, pero es muy característica de la psicología humana en general. Por sobre todas las cosas siempre debemos tener presente que cuando hablamos de los instintos humanos, hablamos de nosotros mismos, por lo cual no estamos libres de prejuicios. Somos más capaces de observar los instintos en los animales y aún en los primitivos, que en nosotros mismos. Lo que obedece al hecho de que estamos habituados a criticar nuestras propias acciones y a darles un fundamento racional. Pero de ningún

modo está demostrado, y hasta es muy poco probable, que nuestros argumentos sean concluyentes. No se precisa ser un talento para ver la superficialidad de ciertos argumentos, y reconocer el verdadero motivo, esto es el instinto oculto que los maneja. A causa de nuestra artificiosa manera de razonar, puede parecemos que no hemos obrado por instinto, sino por motivación consciente. Con lo cual no se pretende que al hombre no le ha sido posible, mediante un cuidadoso adiestramiento, transformar parte del instinto en actividad volitiva. El instinto, sin duda, es domesticado, pero el motivo principal sigue siendo el instinto. Se ha logrado, por cierto, envolver una gran cantidad de instintos en argumentos y propósitos racionales, de tal suerte que ya no podemos reconocer debajo de tantos velos el motivo primordial. Nos parece, así, que casi no tuviéramos ya instintos. Pero cuando aplicamos a la acción humana el criterio, recomendado por Rivers, de la reacción desproporcionada, reacción «todo o nada», encontraremos innumerables casos de reacciones exageradas. La exageración es una peculiaridad humana extendida universalmente. Aun cuando cada uno con el mayor cuidado fundamente su reacción racionalmente, para lo cual siempre encontrará pretextos, el hecho de la exageración quedará en pie. ¿Y por qué no hace, da o dice aún algo más? Porque justamente en él se produce un proceso inconsciente, que transcurre sin intervención de la razón, y por eso no cumple la norma de la motivación razonable, o la sobrepuja. Ese fenómeno es tan uniforme y regular, que sólo cabe designarlo como instinto, si bien nadie querría reconocer como instintiva su manera de obrar en el caso respectivo. Creo por lo tanto que el obrar humano está influido por el instinto en grado mucho más alto de lo que por lo general se supone, y que a este respecto estamos sujetos a múltiples engaños del juicio, como consecuencia de la exageración instintiva del punto de vista racional.

Los instintos son formas típicas de acción, y siempre que se trata de formas de reacción que se repiten uniforme y regularmente, se trata de un instinto, sea que se asocie un motivo consciente o no.

Así como es cuestionable si el hombre posee muchos o sólo pocos instintos, así también hasta ahora apenas ha sido ventilada la cuestión de si posee o no muchas formas primordiales o arquetipos de la reacción psíquica. Asimismo aquí tropezamos con la misma gran dificultad antes mencionada: nos hallamos tan acostumbrados a operar con conceptos tradicionales y evidentes, que ya no sabemos absolutamente hasta qué punto tales conceptos se basan en los arquetipos de nuestra intuición. Igualmente las imágenes primordiales están encubiertas por la extraordinaria diferenciación de nuestro pensamiento. Así como la biología las más de las veces sólo reconoce pocos instintos al hombre, así también la teoría del conocimiento reduce los arquetipos a relativamente pocas y lógicamente limitadas categorías del entendimiento.

En Platón los *arquetipos* de la intuición tienen el extraordinario valor de ideas

metafísicas o paradigmas, con respecto a las cuales las cosas de la realidad se comportan sólo como mimesis o imitaciones. Sabemos que también la filosofía medieval, desde San Agustín —de quien he tomado la idea de arquetipo[103]— hasta Malebranche y Bacon, muévese a este respecto en el mismo plano que Platón. También encontramos en la Escolástica la idea de que los arquetipos son imágenes de la naturaleza grabadas en el espíritu humano, con arreglo a las cuales éste forma sus juicios. Así dice Herbert de Cherbury:

> *Instinctus naturales sunt actus facultatum illarum a quibus communes illae notitae circa analogiam rerum internam, cuiusmodi sunt, quae circa causam, medium et finem rerum bonarum, malum, pulchrum, gratum, etc., per se etiam sine discursu conformantur.*

Pero desde Descartes y Malebranche ese concepto metafísico de arquetipo o idea ha ido perdiendo importancia. Se convierte en pensamiento, en una íntima condición del conocimiento, como lo formula claramente Spinoza: «*Per ideam intelligo mentis conceptum, quen mens format*». Kant, por último, reduce los arquetipos al limitado número de las categorías del entendimiento. Schopenhauer va mucho más lejos aún en la simplificación, pero por otra parte retorna en cierto modo al punto de vista platónico. En este bosquejo lamentablemente demasiado somero vemos obrar de nuevo ese desarrollo psicológico que ha soslayado los instintos bajo motivaciones racionales y transforma los arquetipos en conceptos racionales. Bajo esas envolturas apenas si se puede reconocer el arquetipo. Y sin embargo el modo como el hombre concibe el mundo, a pesar de todas las diferencias de detalle, es tan uniforme, y regular como su acción instintiva. Así como debemos establecer el concepto de un instinto determinante y regulador de nuestra acción consciente, debemos también tener un factor correlativo que determine la uniformidad y regularidad de nuestra aprehensión. Designo tal factor como arquetipo o imagen primordial. Podríase asimismo llamarlo *intuición del instinto en sí mismo* o *autorretrato del instinto*, por analogía con la conciencia, que no es otra cosa que una imagen interior del proceso objetivo de la vida. Del mismo modo que la aprehensión consciente da forma y objetivo a la acción, la aprehensión inconsciente determina, mediante el arquetipo, la forma y objetivo del instinto. Al igual que consideramos al instinto como «refinado», también debemos suponer que la intuición o aprehensión —causante del instinto— por medio del arquetipo, es de increíble precisión. Así, la mariposa de la yuca, antes mencionada, debe tener como quien dice una imagen de la situación en que se desencadena su instinto. Tal imagen le permite «reconocer» la flor y su estructura.

El criterio de la reacción «todo o nada», sustentado por Rivers, nos ha permitido descubrir fácilmente la actividad del instinto; espero que el concepto de la imagen

primordial ayude a descubrir la actividad de la aprehensión intuitiva. Eso se logra con facilidad mucho mayor si se piensa en los primitivos. En ellos encontramos sobre todo ciertas imágenes típicas y temas que constituyen los fundamentos de sus mitologías. Estas imágenes son autóctonas y de uniformidad relativamente grande, como por ejemplo, la idea de la fuerza y sustancia mágicas, del espíritu y su conducta, de los héroes y dioses y sus leyendas. En las grandes religiones del mundo vemos esas imágenes perfeccionadas y a la vez envueltas en formas racionales. Aun en las ciencias exactas aparecen como la raíz de conceptos auxiliares indispensables: la energía, el éter, el átomo[104]. En filosofía Bergson nos da un ejemplo de renovación de una antiquísima imagen en su concepto de la «duración creadora», que ya se encontraba en Proclo y en forma más primitiva en Heráclito.

La psicología analítica se ocupa diariamente en el tratamiento de perturbaciones de la aprehensión consciente, tanto en sanos como en enfermos, debidas a la irrupción de imágenes primordiales. Pues las exageraciones de la acción debidas a la injerencia del instinto son ocasionadas por concepciones intuitivas, es decir por arquetipos, que provocan impresiones demasiado intensas y a veces con una deformación particular.

Los arquetipos son formas típicas de la aprehensión; sobre todo cuando se trata de concepciones que se repiten de un modo uniforme y regular, está actuando un arquetipo, reconózcase o no su carácter mitológico.

Lo inconsciente colectivo consta de la suma de los instintos y sus correlatos, los arquetipos. Así como cada ser humano posee instintos, así también posee imágenes primordiales. Pruébalo en primer término la psicopatología de los trastornos mentales en que irrumpe lo inconsciente colectivo. Tal es el caso de la llamada esquizofrenia, perturbación donde con frecuencia comprobamos la aparición de instintos arcaicos, asociados con imágenes mitológicas evidentes. A mi entender, es imposible decir qué es primero: la aprehensión o el impulso. Me parece que ambos son una misma cosa, la misma e idéntica actividad vital, que sólo para una comprensión mejor debemos pensar con diferentes conceptos[105].

VI

Los fundamentos psicológicos del espiritismo

Si con una mirada retrospectiva observamos el pasado del género humano, encontraremos, junto a muchas otras convicciones religiosas, una universalmente difundida creencia en la existencia de seres espirituales o etéreos que moran alrededor del ser humano y ejercen sobre él una influencia invisible pero poderosa. A menudo se añade a ello la idea de que esos seres son los espíritus o las almas de las personas difuntas. Tal creencia se encuentra tanto en pueblos de la más elevada cultura como entre los negros australianos que viven aún su era paleolítica. Sin duda, en los pueblos civilizados de Occidente, desde hace más de un siglo el racionalismo y el criticismo intelectual han combatido al espiritismo y lo han reprimido en mucha gente culta, junto con otras convicciones metafísicas. Pero como ésas perviven en las grandes masas, así también subsiste el espiritismo. La casa embrujada no ha desaparecido aún de las ciudades más instruidas e intelectuales, ni el campesino ha dejado de creer en el embrujamiento de su ganado. Por el contrario, ha sido precisamente en la época del materialismo —esa inevitable secuela del iluminismo racionalista— que el espiritismo ha experimentado un aumento en gran escala, no como recaída en las tinieblas de la superstición, sino como un hondo interés científico, como una necesidad de esclarecer con la luz de la verdad la incertidumbre de un tenebroso caos de hechos. Los nombres de un Crookes, de un Myers, de un Wallace, de un Zoellner y de muchos otros destacados autores simbolizan ese renacimiento del espiritismo. Aun cuando se discuta la naturaleza de las observaciones, y aun cuando se puedan reprochar errores y autoengaños, a esos investigadores les corresponde, sin embargo, el inmortal mérito moral de haber intervenido sin preocupaciones personales, con todo el peso de su autoridad y de su gran nombre científico, en el esfuerzo de encender una luz nueva en la oscuridad. No temieron ni a los prejuicios académicos ni a la burla del vulgo, y precisamente en una época en que el pensamiento de las clases cultas sucumbía ante el arrollador avance del materialismo, llamaron la atención hacia ciertos fenómenos psíquicos que parecían estar en abierta contradicción con la ideología imperante. Esos hombres representaron una reacción del espíritu humano contra la concepción materialista del mundo. Considerado desde el punto de vista de la historia, no sorprenderá en modo alguno saber que ellos se valían justamente del espiritismo como del arma más eficaz contra la verdad puramente condicionada por los sentidos, pues el espiritismo también tuvo para los primitivos el mismo valor funcional. La completa dependencia del primitivo con respecto a las circunstancias concretas, las múltiples necesidades y

opresiones de su vida frente a la hostilidad de su vecino y de los peligrosos animales rapaces, las frecuentes acometidas de una naturaleza despiadada, sus aguzados sentidos, su avidez sensual, sus emociones poco dominadas, todo lo ata a la realidad física, hasta el punto de que se halla en constante riesgo de caer en una actitud materialista y con ello en la degeneración. Pero su espiritismo, o mejor dicho, su percepción de lo espiritual lo compensa a cada paso de su conexión con el mundo puramente visible y palpable, infundiéndole la certidumbre de una realidad espiritual, cuyas leyes obedece con tanto cuidado y temor como las leyes de la naturaleza física que lo rodea. Por eso el primitivo vive propiamente en dos mundos. Su mundo físico es al par un mundo espiritual. El mundo objetivo es innegable, pero el mundo espiritual posee una existencia igualmente positiva. Y no sólo en su opinión, sino por su percepción ingenua de las cosas del espíritu. Donde quiera que esa ingenuidad ha desaparecido por el contacto con la cultura y su iluminismo funesto para los primitivos, también ha dejado de existir su dependencia respecto de la ley espiritual y ha caído en la degeneración. Ni el cristianismo lo hubiera preservado de esta ruina, pues una religión altamente desarrollada requiere también una psique sumamente evolucionada para poder desplegar sus benéficos efectos.

El fenómeno «espiritual» es para el primitivo la evidencia inmediata de una realidad espiritual. Si investigamos más de cerca en qué consiste para él ese fenómeno, encontraremos los siguientes hechos psicológicos: ante todo no es rara entre los primitivos la *visión o aparición de espíritus*. Supónese por lo común que ello es mucho más frecuente entre los primitivos que entre los civilizados, de donde se deduce la idea de que la visión de espíritus es mera superstición, pues nunca le ocurre algo semejante a un hombre ilustrado, salvo cuando está enfermo. Es completamente cierto que el hombre civilizado utiliza la hipótesis de los «espíritus» mucho menos que el primitivo; pero según mi opinión es también cierto que el fenómeno psíquico mismo no es mucho más raro en él que en el primitivo. Estoy convencido de que un europeo que realizara los mismos ejercicios y prácticas de que se vale un curandero para que se le aparezcan los espíritus, tendría asimismo idénticas percepciones. Sin duda él las interpretaría de manera distinta y por ello les restaría eficacia; pero eso no quita nada al hecho como tal. Sabemos también que el europeo puede tener insólitas percepciones psíquicas de toda índole, si se ve obligado a vivir largo tiempo en circunstancias primitivas, o si por cualquier otro motivo se encuentra en condiciones psíquicas fuera de lo común.

El *sueño*[106] constituye para el primitivo uno de los determinantes esenciales de su creencia en los espíritus. Con frecuencia aparecen en los sueños personajes que el primitivo interpreta como espíritus. Ciertos sueños poseen para él un valor incomparablemente mayor que para el civilizado. No sólo habla mucho de ellos, sino que a menudo le parecen de tanta importancia que apenas puede diferenciarlos de la

realidad. Al hombre civilizado en general los sueños le importan poco, pero también hay muchos que atribuyen gran significación a algunos de ellos a causa de su carácter frecuentemente extraño e impresionante, que lleva a suponer que se trata de inspiraciones que se manifiestan de un modo comprensible. Pero a la inspiración corresponde también, implícitamente, un inspirador, un espíritu, aun cuando se hable poco de esta lógica consecuencia. Un caso particularmente propicio para tales creencias es la no rara aparición de difuntos en sueños. El entendimiento ingenuo considera esto como una reaparición de los muertos.

Otra fuente de la creencia en los espíritus son las enfermedades psicógenas, los trastornos nerviosos, en especial los de tipo histérico que parecen presentarse a menudo entre los primitivos. Como tales perturbaciones provienen de conflictos psicológicos, en gran parte inconscientes, parece que fueran causadas por aquellas personas vivas o muertas que de algún modo tienen una relación íntima con el conflicto subjetivo. Si se trata de un difunto, es fácil suponer que su espíritu es el que ejerce una acción nociva. Como a menudo los conflictos patógenos se remontan hasta la infancia y se vinculan con los recuerdos de los padres, se comprende que para el primitivo el espíritu de sus parientes difuntos posea una importancia especial. Esos hechos explican la universal difusión del culto de los antepasados y familiares. El culto de los muertos significa en primer lugar una protección contra la malevolencia de las difuntos.

Quien posee experiencia en el tratamiento de enfermos nerviosos, sabe cuan grande y honda es la influencia de los padres sobre el enfermo —muchos pacientes se sienten hasta perseguidos por sus progenitores—, aun cuando ésos hayan muerto mucho tiempo antes. Las consecuencias psicológicas del influjo paterno son tan poderosas, que, como se ha dicho, de ellas deriva en muchos pueblos todo el sistema del culto de los muertos[107].

Las verdaderas *enfermedades mentales* son de indudable importancia para la formación del espiritismo. Entre los pueblos primitivos, según lo que sabemos, las más de las veces se trata de trastornos de tipo delirante, alucinatorio y catatónico, que al parecer corresponden al amplio sector de la denominada esquizofrenia, enfermedad que abarca la mayor parte de las enfermedades mentales crónicas. Siempre y en todas partes se ha considerado a los enfermos mentales como poseídos por malos espíritus. Las alucinaciones del paciente lo llevan a apoyar esa creencia. Esta clase de enfermos padece menos de visiones que de alucinaciones auditivas: oyen «voces», que son, con suma frecuencia, las de sus parientes, o de personas que de algún modo vinculan con sus conflictos íntimos. Naturalmente, tales alucinaciones causan a la inteligencia ingenua la impresión de que provienen de los espíritus.

No se puede hablar de la creencia en los espíritus, sin hacer a la vez referencia a la creencia en las almas. La creencia en las almas es un correlato de la creencia en los

espíritus. En la convicción del primitivo un espíritu es las más de las veces el espíritu de un difunto, por lo tanto antes fue el alma de una persona viva. En efecto, tal es el caso donde predomina la creencia de que el hombre posee sólo un alma. Pero tal creencia no reina en todas partes, pues con frecuencia se admite que el hombre posee dos o más almas, de las cuales una u otra sobrevive a la muerte y posee una relativa inmortalidad. En ese caso el espíritu del difunto es sólo una de las varias almas del que vivía. En consecuencia, es sólo una parte del alma total, un fragmento psíquico, por decirlo así.

De ese modo, la creencia en las almas es casi una necesaria condición previa del espiritismo en cuanto creencia en espíritus de difuntos. El primitivo también está convencido de que no sólo existen espíritus de difuntos, sino además demonios elementales de los que no se ha de suponer que han sido almas humanas o partes de ellas. Este grupo de espíritus constituye una cuestión aparte.

Antes de entrar de lleno en la discusión de los fundamentos psicológicos de la creencia en las almas, demos un breve repaso a los hechos antes mencionados. Como asunto principal he subrayado tres fuentes, que constituyen por así decir los verdaderos fundamentos del espiritismo: la visión de los espíritus, el sueño y las perturbaciones de la vida psíquica. El sueño es el caso más normal y frecuente; su gran importancia para la psicología del hombre primitivo es reconocida por todos. Pero ¿qué es el sueño?

El sueño es un fenómeno psíquico producido sin motivo consciente durante el dormir. Mientras se sueña, la conciencia no ha desaparecido totalmente, sino existe aún algo de ella. Así, por ejemplo, en la mayor parte de los sueños se tiene una relativa conciencia del yo, de un yo por cierto muy limitado y verdaderamente transformado, llamado yo onírico. Es sólo un fragmento o un indicio del yo de la vigilia. Existe conciencia en cuanto está asociada, como un contenido psíquico, con el yo. El yo representa un complejo psíquico de firme trabazón interior. Como el dormir rara vez transcurre completamente sin sueños, también se puede suponer que el complejo del yo rara vez cesa del todo como actividad. Su actividad durante el dormir por lo general es sólo limitada. Los contenidos psíquicos del sueño aparecen al yo como los hechos de la vigilia; por eso las más de las veces en sueños nos encontramos en situaciones similares a la de las vida real, pero rara vez ejercemos nuestro pensamiento o razón respecto de ellas. Así como los hombres y las cosas reales entran en nuestro campo visual, así también las imágenes oníricas, cual otra clase de realidad, se presentan en el campo consciente del yo onírico. No sentimos los sueños como si nosotros los produjéramos, sino como que vienen a nosotros. No se someten a nuestro arbitrio, sino que obedecen leyes propias. Representan evidentemente complejos psíquicos autónomos, capaces de formarse por sí mismos. La fuente de su motivación es inconsciente. Por eso decimos que los sueños vienen

de lo inconsciente. En consecuencia debemos suponer que existen complejos psíquicos autónomos que escapan a nuestro control consciente y aparecen y desaparecen según sus propias leyes. Por nuestra experiencia diaria estamos convencidos de que podemos producir nuestros pensamientos cuando queremos. También creemos saber por qué y para qué tenemos esos pensamientos y cuál es su origen. Cuando se nos presenta un pensamiento contra nuestra voluntad y nos domina, o cuando de repente sin quererlo nosotros desaparece, consideramos tal caso como excepcional o aún como algo patológico. La distinción de la actividad psíquica en estado de vigilia y dormir, nos parece por ello de gran importancia. En la vigilia la psique parece estar sometida a la voluntad consciente, durante el dormir, en cambio, parece producir imágenes extrañas e incomprensibles que desde otro mundo llegan a nuestra conciencia.

Lo mismo ocurre con la visión de aparecidos. Es como un sueño, pero en estado de vigilia. Surge de lo inconsciente junto a una percepción consciente y no es otra cosa que una momentánea irrupción de un contenido inconsciente en la continuidad de la conciencia. El mismo fenómeno se presenta también en los estados psicopatológicos. El oído al parecer percibe de repente no sólo los ruidos del ambiente, las ondas sonoras externas, sino que es estimulado interiormente y oye contenidos psíquicos que no forman parte de la conciencia inmediata del sujeto[108]. Junto a los juicios formados por la inteligencia y del sentimiento, aparecen opiniones y convicciones que se imponen al sujeto, basadas aparentemente en percepciones reales, pero que de hecho proceden de condiciones inconscientes internas. Tales son las ideas delirantes.

El factor común a esos tres casos es el hecho de que la psique como totalidad no es una unidad indivisible, sino divisible y más o menos dividida. Si bien las partes aisladas se relacionan mutuamente, gozan sin embargo de relativa independencia, a tal punto que ciertas partes del alma nunca o sólo raras veces se asocian al yo. He llamado *complejos autónomos* a esos elementos psíquicos, y sobre su realidad empírica he fundamentado mi *teoría de los complejos*[109]. Según esta teoría el complejo del yo constituye el centro característico de nuestra psique. Pero él es sólo uno entre varios complejos. Los otros complejos se presentan con más o menos frecuencia asociados al complejo del yo y de este modo se vuelven conscientes. Pero podrían existir largo tiempo sin asociarse con el yo. Excelente ejemplo de ello y bien conocido por todos es la psicología de la conversión de San Pablo. Si bien el momento de la conversión parece ser absolutamente repentino, sabemos sin embargo por múltiples experiencias que para una transformación fundamental se requiere una larga preparación interior; y sólo cuando se termina ésta, es decir cuando el individuo se halla maduro para la conversión, irrumpe entonces el nuevo conocimiento con gran emoción. Pablo desde mucho tiempo antes era inconscientemente cristiano,

circunstancia que explica su odio fanático a los cristianos, pues el fanatismo siempre se da en quienes tienen que acallar una incertidumbre interior. Por ello siempre son los convertidos los más grandes fanáticos. La visión de Cristo en el camino a Damasco señala sólo el momento en que el complejo inconsciente de Cristo se une al yo de Pablo. El que Cristo le haya salido al encuentro casi en una visión objetiva, se explica por el hecho de que para Pablo el ser cristiano era su complejo inconsciente. De ahí que ese complejo se le aparezca proyectado, como si no le perteneciera a él mismo. Él no podía verse a sí mismo como cristiano; por ello su resistencia contra Cristo lo cegó, y sólo pudo ser curado por un cristiano. La ceguera psicógena, de la que se trata en este caso, siempre es, según la experiencia, un no querer ver (inconsciente). El no querer ver, en este caso, es la fanática resistencia de Pablo contra el cristianismo. Esa resistencia nunca se extinguió del todo en Pablo, como lo prueban las Sagradas escrituras, sino que periódicamente reaparecía en forma de arrebatos, erróneamente interpretados como epilépticos. Tales accesos corresponden a un repentino retorno del «complejo de Pablo», reprimido por la conversión, como antes correspondían al «complejo de Cristo».

Por razones de conciencia intelectual no podemos someter el caso de Pablo a una explicación metafísica, pues entonces deberíamos explicar también de la misma manera todos los casos similares que se presentan en nuestros enfermos. Y con ello llegaríamos a las conclusiones más absurdas, a las que no sólo se opone nuestra razón sino también el sentimiento. Los complejos autónomos de la psique aparecen claramente en los sueños, visiones, alucinaciones patológicas e ideas delirantes. Siendo dichos complejos inconscientes o extraños al yo, aparecen siempre proyectados. En los sueños son representados por otras personas, en la visión se presentan en cierto modo proyectados en el espacio, y lo mismo se aplica a las voces en la perturbación mental en tanto éstas no sean atribuidas directamente por el enfermo a las personas que lo rodean. Las ideas de persecución con frecuencia son asociadas con determinadas personas a las que se atribuyen las cualidades del complejo inconsciente. El paciente concibe a esas personas como enemigos, pues su yo es hostil al complejo inconsciente, como lo era, por ejemplo, Pablo a su complejo de Cristo, que no podía aceptar. Los cristianos son perseguidos por él como representantes del complejo de Cristo existente en él, pero no reconocido por él. Este caso se repite constantemente todos los días. Sin titubear mucho, siempre está uno dispuesto a proyectar cualquier suposición en hombres y cosas, y de acuerdo con eso, a odiarlos o amarlos.

Considerados desde el punto de vista psicológico, los *espíritus* son, por lo tanto, complejos autónomos inconscientes que aparecen proyectados porque no tienen asociación directa con el yo[110].

Antes he mencionado que la creencia en las almas es un correlato necesario del

espiritismo. Mientras que los espíritus se experimentan como extraños e incompatibles con el yo, no ocurre lo mismo con las almas. El primitivo siente la proximidad o el influjo de un espíritu como desagradable o peligroso y se nota aliviado cuando el espíritu es conjurado. A la inversa, experimenta la pérdida de un alma como una enfermedad grave e incluso atribuye a esa pérdida una enfermedad corporal grave. Existen numerosos ritos que hacen retornar el alma hacia el enfermo. Los niños no deben ser golpeados, pues su alma ultrajada podría retirarse. El alma por consiguiente es para el primitivo algo que normalmente debe estar en él; los espíritus, en cambio, le parecen algo distinto que normalmente no debe estar cerca. Por eso también se aleja de los lugares frecuentados por los espíritus. Cuando se acerca, por fines religiosos o mágicos, lo hace con temor.

La pluralidad de almas indica una pluralidad de complejos de relativa autonomía, que pueden comportarse como espíritus. Los complejos del alma parecen compatibles con el yo y su pérdida se presenta como morbosa, en contraposición con los complejos del espíritu, cuya relación con el yo ocasiona enfermedad, y cuya separación indica curación. Por ello la patología primitiva sabe de dos causas de enfermedad: la pérdida de un alma y la posesión por un espíritu. Ambas teorías se equilibran bastante.

De acuerdo con esas creencias, cabría postular la existencia de complejos inconscientes que normalmente pertenecen al yo, y otros que normalmente no deben asociarse con el yo. Los primeros son los complejos del alma, los últimos los complejos del espíritu.

Esa discriminación, corriente entre los primitivos, corresponde exactamente a mi concepción de lo inconsciente. Sostengo yo que lo inconsciente se divide en dos partes totalmente distintas. Una parte es lo que llamamos lo *inconsciente personal,* depositario de todos aquellos contenidos psíquicos que han sido olvidados en el transcurso de la vida. Las huellas de ésos subsisten en lo inconsciente, aun cuando haya cesado todo recuerdo consciente. Además contiene todas las impresiones subliminales o percepciones, cuya energía es demasiado pequeña como para poder alcanzar la conciencia. A eso se añade aún la combinación inconsciente de representaciones que todavía son excesivamente débiles e imprecisas para poder trasponer el umbral de la conciencia. Por último, también encontramos en lo inconsciente personal todos aquellos contenidos que se muestran incompatibles con la actitud consciente. Ese incluye por lo general todo un grupo de contenidos psíquicos, los cuales parecen inadmisibles a causa de su deficiencia moral, estética o intelectual. Se sabe que el hombre no puede pensar y sentir sólo cosas bellas, buenas y verdaderas. Si uno se esfuerza por conservar una actitud lo más ideal posible, se reprime automáticamente todo lo que no se adapta a tal actitud. Si, como ocurre casi siempre en personas altamente diferenciadas, una función, por ejemplo el pensar, se

desarrolla sobre todo y así domina la conciencia, el sentir es reprimido y cae en su mayor parte en lo inconsciente.

De esos materiales consta lo inconsciente personal. A la otra parte de lo inconsciente la llamo *inconsciente impersonal o colectivo*. Como ya lo indica el nombre, esta parte no incluye contenidos personales, sino colectivos, esto es, que no sólo corresponden a un individuo, sino por lo menos a todo un grupo de individuos, las más de las veces a todo un pueblo, y aún a toda la humanidad. Tales contenidos no son adquiridos durante la existencia de un individuo: son productos de formas e instintos innatos. Si bien el niño no tiene representaciones innatas, posee sin embargo un cerebro altamente desarrollado con posibilidades de funcionamiento bien definidas. Este cerebro es heredado de los antepasados. Es el resultado orgánico de la función psíquica de todos los ascendientes. Así el niño trae consigo a la vida un órgano dispuesto a funcionar al menos como ha funcionado en el transcurso de todos los tiempos. En el cerebro están preformados los instintos, todas las imágenes primordiales, que han constituido siempre el fundamento del pensar humano, y todo el tesoro de los temas mitológicos[111]. En un hombre normal no es fácil, desde luego, probar sin más ni más la existencia de un inconsciente colectivo, pero en sus sueños de tiempo en tiempo aparecen representaciones mitológicas. Tales contenidos se ven claramente en casos de perturbación mental, en especial en la esquizofrenia, donde a menudo las imágenes mitológicas se despliegan en toda su insospechada variedad. Los enfermos mentales producen a veces combinaciones de ideas y símbolos, que no cabe atribuir a las experiencias de su existencia individual, sino más bien a la historia del espíritu humano. Es un pensamiento mitológico primitivo, que reproduce sus propias imágenes primordiales, no una reproducción de las experiencias conscientes[112].

Lo inconsciente *personal* contiene complejos que pertenecen al individuo y son parte indispensable de su vida psíquica. Cuando cualquier complejo que debe estar asociado con el yo se vuelve inconsciente por represión o por una notable disminución de potencial energético, el individuo experimenta una pérdida. Y cuando un complejo perdido se torna de nuevo consciente, por ejemplo mediante un tratamiento psicoterapéutico, se experimenta un aumento de energía[113]. La curación de muchas neurosis se realiza de este modo. En cambio, cuando un complejo de lo inconsciente colectivo se asocia al yo, es decir se hace consciente, el individuo experimenta ese contenido como extraño, inquietante y a la vez fascinador; en cada caso la conciencia es influida de un modo considerable, sea que sienta al complejo como morboso, o bien que por ello se vea alejada de la vida normal. La asociación de un contenido colectivo al yo siempre produce un estado de «alienación», pues con la conciencia individual se mezcla algo que propiamente debería permanecer inconsciente, esto es separado del yo. Si se consigue alejar nuevamente de la

conciencia dicho contenido, el individuo se sentirá aliviado y más normal. La irrupción de tales extraños contenidos se encuentra como síntoma característico en el comienzo de muchas perturbaciones mentales. Los pacientes son acometidos por raros e inauditos pensamientos, el mundo les parece cambiado, la gente tiene rostros extraños y desfigurados, etc.[114]

Los contenidos de lo inconsciente personal se experimentan como pertenecientes a la propia alma, los contenidos de lo inconsciente colectivo, en cambio, parecen extraños y como provenientes de afuera. La reintegración de un complejo personal actúa aliviando y a menudo currando directamente. La irrupción de un complejo de lo inconsciente colectivo, en cambio, es un signo muy desagradable y aún peligroso. El paralelismo con la creencia primitiva en los espíritus y en las almas, resulta evidente. Las almas de la creencia primitiva corresponden a los complejos autónomos de lo inconsciente personal; los espíritus, a los complejos de lo inconsciente colectivo.

Desde el punto de vista científico designamos nosotros prosaicamente como complejos psíquicos aquello que los primitivos concebían como almas o espíritus. Pero si consideramos el papel extraordinario que en la historia y en la actualidad desempeña la creencia en los espíritus y en las almas, no podremos contentarnos con la mera verificación de la existencia de tales complejos, sino que deberemos ahondar algo más en su naturaleza.

La existencia de dichos complejos se puede demostrar experimentalmente con mucha facilidad, mediante el experimento de asociación[115]. Como sabemos, éste consiste en decir a la persona investigada una palabra a la cual la misma persona debe contestar lo más rápido posible con otra palabra adecuada. El tiempo de reacción se mide. Se esperaría que todas las palabras sencillas fueran contestadas aproximadamente con igual velocidad, y sólo las palabras «difíciles» demandarán un tiempo de reacción más prolongado. Pero en realidad las cosas ocurren de otra manera. Con frecuencia se producen tiempos de reacción inesperadamente largos en respuesta a palabras muy sencillas, mientras que a palabras difíciles se responde rápido. Investigaciones posteriores más cuidadosas demostraron que la mayoría de las veces los tiempos de reacción largos se producen cuando la palabra inductora acierta en un contenido de intensa carga afectiva. Además de la prolongación del tiempo de reacción se presentan también otras perturbaciones características que no puedo entrar a detallar aquí. Los contenidos cargados de afectividad se refieren las más de las veces a cosas que la persona investigada querría quedasen inadvertidas para los demás. Por lo general se trata de contenidos molestos y por ello reprimidos, y a veces también desconocidos por la misma persona investigada. Cuando una palabra inductora acierta con tal complejo, generalmente no se le ocurre respuesta alguna, o se le ocurren tantas cosas que por lo mismo no sabe qué responder, o repite mecánicamente la palabra inductora, o da una respuesta y la sustituye en seguida por

otra, etc. Cuando terminado el experimento se le pregunta por segunda vez a la persona investigada qué ha respondido a cada palabra inductora, las más de las veces puede recordar bien las reacciones habituales, pero mal las complejas. Estas características revelan claramente las cualidades del complejo autónomo: provoca una perturbación en la disposición a las reacciones, sustrae la respuesta, o por lo menos la demora desproporcionadamente, o causa una reacción inadecuada, y posteriormente borra de la memoria la respuesta; quebranta la voluntad consciente y perturba la manera de pensar; por ello hablamos de la *autonomía de los complejos*. Si sometemos a un neurótico o un alienado a ese experimento, descubriremos que los mismos complejos que perturban la reacción son al par el contenido esencial de la perturbación psíquica. Ellos causan no sólo las perturbaciones de la reacción, sino también los síntomas. He examinado casos en que a ciertas palabras inductoras se respondía con palabras extrañas y al parecer sin sentido, palabras que saltaban inesperadamente de los labios del sujeto, como si un ser extraño hablase por mediación suya. Tales palabras correspondían al complejo autónomo. Estos complejos, si se los excita con un estímulo externo, pueden provocar repentinas confusiones mentales, emociones, depresiones, estados de angustia, etc. o expresarse por medio de alucinaciones. En resumen, se comportan de tal modo que el primitivo espiritismo parece una formulación extraordinariamente gráfica para representarlos.

Podemos ahora extender más todavía el paralelo. Ciertos complejos se originan en experiencias dolorosas o penosas de la vida individual. Son experiencias vitales de índole afectiva que dejan heridas psíquicas duraderas. Una mala experiencia puede, por ejemplo, suprimir valiosas cualidades de un hombre. De ahí provienen complejos inconscientes de naturaleza personal. Los primitivos hablarían en ese caso de una pérdida de alma, y con razón, pues en realidad ciertas partes de la psique al parecer han desaparecido. Una parte de los complejos autónomos se origina en dichas experiencias personales; pero otra parte deriva de fuente muy distinta. Mientras la primera es fácilmente comprensible —ya que concierne a la vida externa visible para todos—, la segunda es oscura y difícil de entender, pues se vincula siempre con percepciones o impresiones de los contenidos de lo inconsciente colectivo. Comúnmente se busca racionalizar esas percepciones interiores mediante causas externas, sin poder demostrar con ello que provienen de las cosas. En el fondo se trata de contenidos irracionales que nunca le fueron conscientes al individuo, y por ello busca en vano la prueba en lo exterior. La concepción primitiva expresa acertadamente esto cuando cree que interviene un espíritu extraño. Según mi experiencia, aparecen esas vivencias internas cuando una experiencia externa ha sacudido de tal modo al individuo que ha derribado toda su anterior concepción de la vida, o cuando los contenidos de lo inconsciente colectivo, por cualquier motivo, alcanzan una energía tan grande que son capaces de influir en la conciencia. Este

último resultado puede producirse, en mi opinión, cuando en la vida de un pueblo o en general en la de un gran grupo humano ocurre un profundo cambio de naturaleza política, social o religiosa. Tal cambio denota a la vez un cambio en la actitud psicológica. Estamos acostumbrados a atribuir las profundas transformaciones históricas exclusivamente a causas externas. Yo creo, empero, que las circunstancias exteriores con frecuencia son más o menos meras ocasiones para que se manifieste la nueva actitud, inconscientemente preparada, hacia el mundo y la vida. Lo inconsciente colectivo es influido por las condiciones sociales, políticas y religiosas, en el sentido de que todos los factores reprimidos en la vida de un pueblo por la concepción vigente del mundo o la actitud, se acumula poco a poco en lo inconsciente colectivo para dar vida a sus contenidos. Por lo común son uno o más individuos de particular fuerza intuitiva, los que perciben esos cambios en lo inconsciente colectivo y los traducen en ideas comunicables. Estas ideas se extienden rápidamente, porque también se han producido cambios paralelos en lo inconsciente de los otros hombres. Reina una disposición general a aceptar las nuevas ideas, si bien por otra parte también existe una fuerte resistencia en contra. Las ideas nuevas no son solamente rivales de las antiguas, sino que también se manifiestan casi siempre en una forma más o menos inaceptable para la antigua actitud.

Toda vez que se reavivan los contenidos de lo inconsciente colectivo, este acontecimiento obra con gran fuerza sobre la conciencia. Esto produce siempre cierta confusión. Si la reanimación de lo inconsciente colectivo ocurre a consecuencia del fracaso de las ilusiones y esperanzas de la vida, se corre el peligro de que lo inconsciente ocupe el lugar de la realidad. Tal situación sería patológica. Si, en cambio, la reanimación se presenta mediante procesos psicológicos en lo inconsciente del pueblo, el individuo se sentirá sin duda amenazado o por lo menos desorientado pero el estado que de ello resulta no será en modo alguno morboso, al menos para él. Bien puede compararse entonces el estado mental de todo el pueblo con una psicosis. Si se consigue la traducción de lo inconsciente a un lenguaje comunicable, se obtendrá un efecto liberador. Las fuerzas instintivas existentes en los contenidos inconscientes, serán trasladadas por la traducción a la conciencia y constituirán una nueva fuente de energías que puede dar origen a un entusiasmo de serias consecuencias[116].

Los espíritus no son amenazadores y nocivos en todas las circunstancias, sino que pueden también desarrollar efectos benéficos cuando son traducidos en ideas. Un ejemplo universalmente conocido del paso de un contenido colectivo inconsciente al lenguaje general, es el milagro de Pentecostés. Para los gentiles los Apóstoles se encontraban en un estado de confusión mental[117]. Pero precisamente desde ese estado transmitieron ellos la nueva doctrina, que la expectación inconsciente del pueblo atribuyó a la oportuna expresión salvadora, y que con sorprendente rapidez se

difundió por todo el Imperio romano.

Los espíritus son complejos de lo inconsciente colectivo, que reemplazan una perdida adaptación a la realidad, o que tratan de compensar la actitud inadecuada de todo un pueblo. Los espíritus son, por lo tanto, pensamientos patológicos o también nuevas ideas desconocidas.

El espíritu de los difuntos proviene de la vinculación afectiva que los unía a sus parientes, y que al perder con la muerte su verdadera aplicación penetra en lo inconsciente, donde reaviva un contenido colectivo que no ejerce ningún efecto favorable a la conciencia. Por eso los batakos y muchos otros primitivos dicen que los difuntos con la muerte empeoran su carácter y siempre tratan de perjudicar a los vivos de algún modo. Evidentemente dicen eso por la experiencia, muchas veces repetida, de que un apego indisoluble a los difuntos hace a los hombres menos aptos para la vida y hasta causa enfermedades mentales. El efecto dañino puede aparecer inmediatamente en forma de una pérdida de libido, depresión y enfermedad corporal. Como acontecimientos posteriores a la muerte se relatan también fenómenos de fantasmas. Se trata aquí en primer lugar de hechos psíquicos que no se pueden negar. La fobia a las supersticiones, vinculada de un modo especial con el racionalismo, hace muy a menudo que el más interesante relato de hechos sea rápidamente reprimido para impedir la investigación. He tenido oportunidad no sólo de conocer muchos relatos de esa índole de labios de mis pacientes, sino que yo mismo he observado algunos con mis propios ojos. Pero mi material es demasiado escaso para poder presentar una opinión bien fundada. Sin embargo, he llegado a la íntima convicción de que los fantasmas son realidades con las que se sueña, pero de las cuales la «sabiduría profesional» no quiere tomar nota.

En este ensayo he bosquejado una concepción psicológica del problema de los espíritus, de acuerdo con el conocimiento actual de los procesos inconscientes. Me he limitado por completo a lo psicológico, y he dejado fuera de discusión el problema de si los espíritus en sí existen y si su existencia puede manifestarse por efectos materiales, no porque yo creyera a priori que tal cuestión es absurda, sino porque no estoy en condiciones de aducir experiencias de alguna manera probatorias. El lector sabe, como yo, cuan difícil es encontrar pruebas de la existencia independiente de los espíritus, pues las corrientes comunicaciones espiritistas las más de las veces no son otra cosa que vulgares manifestaciones de lo inconsciente personal. Sin embargo, hay excepciones dignas de mención. Quisiera llamar la atención sobre el notable caso descrito por Stewart E. White en una serie de libros. Las comunicaciones tienen allí un contenido extraordinariamente más profundo que en otros casos. Así, por ejemplo, se reproduce una serie de ideas arquetípicas, entre las cuales se halla también el arquetipo del sí-mismo, de tal suerte que casi podría pensarse que se trata de pasajes tomados de mis escritos. Descartado por completo el plagio consciente, tengo

también como poco probable considerarlo como una reproducción criptomnésica. En realidad debe tratarse de una genuina producción espontánea del arquetipo colectivo. Esto nada tiene de extraordinario, pues precisamente el tipo del sí-mismo suele encontrarse tanto en la mitología como en los productos de la fantasía individual. La espontánea elevación a la conciencia de los contenidos colectivos, cuya existencia en lo inconsciente desde hace tiempo ha sido ya explotada por la psicología, concuerda con la tendencia general de las comunicaciones mediúmnicas a trasladar los contenidos de lo inconsciente a la conciencia. He examinado la mayor parte de la literatura espiritista, precisamente en lo que se refiere a las tendencias manifestadas en las comunicaciones, y he llegado a la conclusión de que en el espiritismo existe un intento espontáneo de lo inconsciente para volverse consciente en forma colectiva. La tarea de los denominados espíritus consiste en hacer a los vivos directamente más conscientes, o aplicar sus esfuerzos psicoterapéuticos a los recién muertos, y en consecuencia indirectamente a los vivos. El espiritismo como fenómeno colectivo persigue, por lo tanto, los mismos fines que la psicología médica, y produce aún, como lo demuestran sus últimas manifestaciones, las mismas representaciones fundamentales —por cierto en forma de «doctrina de los espíritus»— características de la naturaleza de lo inconsciente colectivo. Tales cosas, por sorprendentes que sean, no prueban nada ni en favor ni en contra de la hipótesis de los espíritus. Sin duda, no ocurre lo mismo con la *prueba de la identidad* realizada con éxito. No cometeré la tontería de moda de considerar falso todo lo que no puedo explicar. Podría presentar sólo *muy pocas* pruebas de esa clase que resistieran el criterio de las *criptomnesias* y sobre todo, de la «percepción extrasensorial». La ciencia no puede permitirse el lujo de la ingenuidad. Esas cuestiones están aún por resolverse. Pero, a quien se interese por la psicología de lo inconsciente, puedo recomendarle los libros de Stewart. E. White[118]. El libro más interesante me parece que es *The Unobstructed Universe* (1944). También es digno de leerse *The Road I know* (1945), en cuanto que en él se encuentra una excelente explicación del método de la *imaginación activa*, que ya desde más de treinta años vengo empicando en el tratamiento de las neurosis para llevar a la conciencia los contenidos inconscientes[119]. En esos escritos se encuentra todavía la primitiva ecuación: país de los espíritus —país del sueño (inconsciente).

Por lo general los fenómenos parapsíquicos parecen estar vinculados a la presencia de un médium[120]. Son ellos, al menos hasta donde alcanza mi experiencia, efectos exteriorizados de los complejos inconscientes. De estas exteriorizaciones estoy ciertamente convencido. He visto, por ejemplo, múltiples efectos telepáticos de complejos inconscientes y también he observado una serie de fenómenos parapsíquicos. Pero no puedo ver en todo esto prueba alguna de la existencia de verdaderos espíritus; antes bien, por algún tiempo debo considerar esos fenómenos como un capítulo de la psicología[121]. Creo que la ciencia debe imponerse ese límite.

Pero nunca ha de olvidarse que la ciencia es solo una tarea del intelecto; y como éste no es más que una sola de las funciones psíquicas fundamentales, no basta por ello para crear una visión general del mundo. Esto incumbe por lo menos también al sentimiento. El sentimiento tiene muchas convicciones distintas de las del intelecto, y esto no siempre significa que las convicciones del sentimiento, comparadas con las del intelecto, sean inferiores. También están las percepciones subliminales de lo inconsciente, que no se hallan a disposición del intelecto consciente y por eso no tienen cabida en una visión intelectual del mundo. De ahí que tengamos toda la razón cuando otorgamos a nuestro intelecto sólo una validez limitada. Pero, cuando empleamos el intelecto, debemos proceder científicamente y permanecer fieles a una hipótesis de trabajo mientras no haya una prueba infalible contra su validez.



CARL GUSTAV JUNG (26 de julio de 1875, Kesswil, cantón de Turgovia, Suiza - 6 de junio de 1961, Küsnacht, cantón de Zúrich). Médico psiquiatra, psicólogo y ensayista suizo, figura clave en la etapa inicial del Psicoanálisis; posteriormente, fundador de la escuela de «psicología analítica», también llamada «psicología de los complejos». Su obra constituye una respuesta al estado psicológico del hombre occidental de nuestra época. El objeto privilegiado de su investigación antropológica es el sentido vital de individuos y culturas. En consecuencia, sus posiciones psicológicas y filosóficas otorgan al individuo el valor que le corresponde, sin olvidar por ello ni el aspecto colectivo ni su faceta oscura.

Jung inició su trayectoria profesional como psiquiatra en 1900 y pronto unió sus esfuerzos a los de Sigmund Freud y los psicoanalistas pioneros, detentando la presidencia de la Asociación Psicoanalítica Internacional durante sus primeros cinco años (1910-1914). Disuelta su alianza con Freud en los tensos momentos que desembocaron en la Primera Guerra Mundial, no abandonaría sin embargo la hipótesis de «lo inconsciente» en su estudio de la psique humana. Puede decirse que Jung desarrolló aspectos abandonados por el psicoanálisis clásico, fundamentalmente la propositividad o finalidad psicológica y el aspecto colectivo e histórico de la psique individual. Es posible diferenciar varias etapas en la vida intelectual de Jung, con una progresiva extensión y complejización de sus conceptos básicos.

- De 1900 a 1907 elabora su idea de «complejo sentimentalmente acentuado», primer constructo teórico que permitió investigar experimentalmente la vida psíquica inconsciente.
- Entre 1907 y 1914 profundiza en su concepción de «lo inconsciente», manteniéndose en contacto con el primer Psicoanálisis, que le repudiará posteriormente a causa de su idea de «inconsciente colectivo», presencia en cada individuo de la historia de la especie.
- De 1914 a 1930 pone en pie su *Psicología Analítica*, elaborando una tipología y definiendo una estructura y dinámica de la psique humana, orientada por un centro ideal, el «sí-mismo», cuya realización en la biografía denomina «proceso de individuación».
- Entre 1930 y 1944 investiga «lo inconsciente colectivo» intentando aprehender la lógica subyacente a la dinámica de los arquetipos que lo constituyen.
- A partir de 1944 hasta su muerte, en 1961, estudiará a fondo las raíces simbólicas de la especie humana desde esta perspectiva arquetipal, argumentando la hipótesis de una ley de acausalidad en la Naturaleza, la «sincronicidad», que abre vías de exploración que comprometen por igual a físicos y psicólogos.

La vida profesional de Jung se extiende a lo largo de la primera mitad del siglo XX, de la *Belle Epoque* a la contracultura de los años sesenta. Su condición de ciudadano suizo le hizo testigo privilegiado de las grandes convulsiones europeas de esos tiempos, ya fueran científicas, artísticas, económicas o políticas.

Como psicoterapeuta Jung se enfrentó a las consecuencias en los individuos de las tensiones sociales que durante su vida fueron estableciendo los límites de la razón ilustrada. Pronto sus concepciones psicológicas, nacidas tanto de la práctica clínica como del estudio de la historia de la humanidad, desembocaron en una *Antropología simbólica*.

Como psiquiatra, Jung ofreció la primera visión psicoanalítica de la psicosis y la posibilidad no sólo de comprender sino de curar esta grave perturbación anímica. Frente al nihilismo terapéutico que aún afecta a tantas tendencias psiquiátricas, mostró que la equivocadamente llamada *enfermedad mental* es el último intento de algunos individuos para no perder contacto con su naturaleza, con su sentido, con su verdad.

Como psicólogo, Jung ha ampliado considerablemente la comprensión de la psique individual al elaborar su hipótesis de un «inconsciente colectivo». Frente a la atomización social, en la imagen junguiana del hombre cada individuo está

relacionado por múltiples hilos al destino de la humanidad como un todo. Estableció igualmente una útil tipología caracterológica para entender las conductas y tensiones humanas habituales.

Como antropólogo, Jung juega un papel primordial en el estudio de la humanidad como fenómeno natural, delineando el proceso que se extiende desde la preeminencia de lo colectivo en los orígenes, al actual dominio de lo individual. Centrando su obra en los procesos de creación de símbolos, evidenció el papel que representan en la salud individual y colectiva.

Como humanista, Jung trabajó en profundidad sobre la Mitología y el ámbito de lo religioso, ofreciendo perspectivas originales que han arrojado nueva luz sobre los estudios culturales. Puede decirse que su obra es un entusiasta recorrido por los múltiples ámbitos de la imaginación humana para captar su dinámica y límites, su economía psíquica en la *creación de consciencia*. Esta creación de consciencia, de significado, es para Jung el *sentido* del hombre.

Como científico de la Naturaleza, al presentar sus ideas de una «materia psicoide» y de la «sincronicidad» como significado objetivo, provee de instrumentos intelectuales para encarar aquellos fenómenos que escapan a las ciencias mecanicistas, gracias a su concepción de un cosmos ordenado según principios que pueden ser explicados sin sacrificar los hechos de observación.

Como filósofo, Jung es un autor fundamental para entender la relación Oriente / Occidente en la historia y el lugar de la *Filosofía Hermética* en el despliegue del imaginario occidental y su simbología, siendo por ello un defensor de la integración de la tradición frente a su rechazo y represión desde la propia mitología de la Modernidad.

Como fenómeno espiritual, Jung, junto a quienes trabajaron con él en sus investigaciones, es un heraldo del hombre universal imbricado en el cosmos.

Carl Gustav Jung promovió siempre la libertad del individuo y el valor de la consciencia frente a la violencia del oscurantismo y el miedo. Su mensaje moral, ante las tensiones personales y sociales, coincide con el de toda psicoterapia dinámica, al subrayar la necesidad de asumir cada cual su propia «Sombra», es decir, los aspectos reprimidos e infradesarrollados en uno mismo. Jung invita a resolver en nuestro interior aquello que criticamos en el exterior, a fin de aumentar la responsabilidad individual en la solución de los diversos problemas colectivos. Pero frente al Psicoanálisis clásico, señala la base arquetipal de los procesos históricos que configuran los órdenes simbólicos, en cuyas redes prendemos nuestra consciencia individual.

http://www.junginstitut.ch/english/
http://es.wikipedia.org/wiki/Jung

http://fundacioncarlgjung.blogspot.com.ar/

Notas

[1] *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912; 2ª ed. alemana, 1925. Hay edición castellana: *Transformaciones y Símbolos de la Libido*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1953.

<<<

[2] Sobre mecánica y energética, véase Wundt: *Grundzuege der physiologischen Psychologie*, tomo III, 1903, p. 692 y sigs. Sobre el criterio dinamista, véase Ed. v. Hartmann: *Weltanschauung der modernen Physik*, 1909, p. 202 y sigs.

<<<

[3] Evito el término «teleológico» a fin de eludir el malentendido de que adolece el concepto corriente de teleología, es decir, el supuesto de que ésta llevaría implícito el concepto de la postulación anticipante de una finalidad.

<<<

[4] «Las causas finales y las causas mecánicas se excluyen mutuamente, pues una función unívoca no puede ser al mismo tiempo plurívoca». (Wundt: loc. cit., tomo III, 1904, p. 728). Considero ilícito hablar de «causas finales», pues se trata de un concepto híbrido surgido de la mezcla de consideraciones causalistas y finalistas. En Wundt, la serie causal es biarticulada y unívoca, constando de la causa M y el efecto E, mientras que la serie final es triarticulada y plurívoca: postulación objetal A, medio M, realización del objetivo E. También esta construcción la juzgo un producto híbrido, pues el concepto de la postulación del objetivo es una complementación causalmente concebida de la verdadera serie finalista M-E, la cual es asimismo biarticulada y unívoca. Dado que, efectivamente, la concepción finalista no es sino la recíproca de la causalista (Wundt), M-E es simplemente la relación causal en concepción inversa. La finalidad no conoce ninguna causa puesta en el principio, pues la concepción finalista no es causalista, o sea que no contiene ningún concepto causal, como tampoco la concepción causalista tiene ningún concepto de fin, objetivo o cumplimiento.

<<<

[5] El pleito entre energetismo y mecanicismo es un caso paralelo del viejo problema de los universales. Por cierto que a la intuición sensible sólo se da la cosa individual, y en esa medida lo universal sólo es *nomen*, una palabra. Pero al mismo tiempo se dan también las analogías o las relaciones de las cosas, y en ese sentido lo universal es una realidad (realismo relativo de Abelardo).

<<<

[6] Finalidad y causalidad son dos posibilidades del comprender, antinómicas entre sí. Son interpretantes (Wundt) progresivos y regresivos y, como tales, contradictorios. Naturalmente, este principio sólo rige si se presupone que el concepto de la energía es una abstracción que expresa relaciones. («La energía es relación». Ed. v. Hartmann, loc. cit., 1909, p. 196). En cambio, este principio es inexacto si se presupone un concepto hipostasiado de la energía, como, por ejemplo, en Ostwald, *Philosophie der Werte*.

<<<

[7] «La diferencia entre las concepciones teleológica y causalista no es objetiva ni divide los contenidos de la experiencia en dos campos dispares, sino que ambas concepciones sólo son formalmente distintas, en el sentido de que a cada relación final le corresponde, como complemento, una concatenación causal, y recíprocamente, a toda relación causal se le puede dar, caso necesario, una forma teleológica». (Wundt, loc. cit., tomo II, 1903, p. 737).

<<<

[8] *Arch. f. syst. Phil.*, tomo IV, p. 290.

<<<

[9] L. Busse, *Geist und Korper, Seele und Leib*, 1903.

<<<

[10] Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, p. 150.

<<<

[11] N. von Grot hasta llega a declarar lo siguiente: «El *onus probandi* está a cargo de quienes niegan la energética psíquica, pero no de quienes la aceptan». (*Arch. f. syst. Phil*., tomo IV, 1898, p. 324).

<<<

[12] Tal fue efectivamente la posición de Descartes, el primero que postuló el principio de la conservación de la cantidad de movimiento, sin contar, empero, con los métodos de medición física, que sólo fueron descubiertos en épocas más recientes.

<<<

[13] La unilateralidad de lo consciente es compensada por una eventual posición opuesta en lo inconsciente. Son, en primer término, los hechos de la psicopatología los que demuestran claramente la posición compensatoria de lo inconsciente, hallándose abundante material al respecto en los trabajos de Freud y de Adler, así como en mi *Psychologie der Dementia praecox* (1907); consideraciones teóricas encuéntrase en mis *Collected Papers, etc*., 1916, p. 278 y sigs. Con respecto a la compensación psíquica en sus relaciones generales véase el trabajo de A. Maeder, «Régulation psychique et Guérison», *Arch, Suisses de Neur, et de Psych*., vol. XVI.

<<<

[14] El que un complejo o su núcleo esencial pueden ser inconscientes no es un hecho de por sí evidente. Un complejo no sería tal si no poseyera una determinada, y aun considerable, intensidad afectiva. Como cabe esperar, tal valor energético debería elevarlo automáticamente a la conciencia, es decir, la fuerza de atracción que le es inherente debería atraerle la atención consciente. (¡Los campos de fuerza se atraen mutuamente!). Será preciso explicar, pues, por qué a menudo no sucede tal cosa, como la experiencia bien lo demuestra. La explicación más simple y directa nos la ofrece la teoría de la represión de Freud. Esta teoría presupone una posición antagónica en la conciencia, es decir, la actitud consciente es hostil al complejo inconsciente y le impide toda conciencialización. Esa teoría, en efecto, permite explicar muchos casos, pero a mi juicio existen otros que le escapan. En realidad, la teoría de la represión sólo toma en cuenta aquellos casos en los cuales un contenido conciencializable en sí mismo, es reprimido de la plena conciencia, o sea que es inconciencializado, o bien es mantenido *a limine* de la conciencialización. En cambio, no toma en consideración aquellos otros casos en los cuales, de los materiales inconscientes, no conciencializables en sí mismos, fórmase un contenido de elevada intensidad energética, el cual no puede, empero, conciencializarse directamente, o sólo llega a hacerlo con enormes dificultades. En tales casos, la actitud consciente no sólo no es hostil al contenido inconsciente, sino que aun se le mostraría bien dispuesta: trátase de neoformaciones creativas que, como se sabe, muy a menudo tienen sus primerísimos orígenes en lo inconsciente. Tal como la madre, aunque espera anhelosamente su niño, sólo puede darlo a luz con grandes esfuerzos y dolores, también un contenido nuevo y creativo puede permanecer durante largo tiempo inconsciente, a pesar de la disposición favorable de la conciencia, sin que por ello pueda considerárselo «reprimido». Posee un elevado valor energético, pero no llega a conciencializarse. No es demasiado difícil explicar este caso: como el contenido es nuevo y, precisamente por ello, extraño a la conciencia, aun no existen asociaciones y vinculaciones de relación con los contenidos conscientes. Todas estas conexiones habrán de ser laboriosamente canalizadas, y sin ellas no puede alcanzarse el estado de conciencia. Por tanto, habría que recurrir fundamentalmente a dos explicaciones de la inconsciencia de un complejo: primero, la represión de un contenido conciencializable; segundo, el carácter extraño a la conciencia de un contenido que aun no es conciencializable.

<<<

[15] O bien un concepto hipostasiado de la energía, como el de Ostwald. Sin embargo, ni aun así podríase prescindir del concepto de sustancia necesario para toda explicación causal mecanicista, pues la «energía» siempre será, en el fondo, sólo un concepto de cantidad.

<<<

[16] Véase H. Berger, *Körperliche Äusaerungen psychischer Zustände*, 1904. A. Lebmann: *Körperliche Ällsserungen psychischer Zustände*.

<<<

[17] Peterson y Jung, «Psycho-physical Investigations», etc., Brain, vol. XXX. / Nunberg, en Jung, *Diagnost. Assoc. stud.*, tomo II, 1910, XIII. Ricksher y Jung, «Further Investigations on the Galvanic Phenomenon», *Journ. of Abnorm. Psych.*, vol. II, 1907.

<<<

[18] Veraguth: *Das psychogalvanische Reflexphänomen*. Karger, Berlín. / Binswauger, en Jung, *Diagnost. Assoc. stud*., tomo II, 1910, XII.

<<<

[19] Al respecto, remito a mis *Diagnostischen Assoziationsstudien*, así como a *Collected Papers on Analytical Psychology*, 2ª ed., 1917, cap. II

<<<

[20] Schiller piensa, por así decirlo, energéticamente. En efecto, opera con ideas como el desplazamiento de la intensidad, y otras similares. Ver: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795.

<<<

[21] Nicolás von Grot, «Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie», *Arch. f. syst. Phil.*, tomo IV, 1898.

<<<

[22] Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 1906, II, pp. 62, 66 y sigs.

<<<

[23] W. Stern, *Psychologie der individuellen Differenzen*, 1900, p. 119 y sigs.

<<<

[24] A. Maeder aun llega a opinar que la «actividad creadora» en el organismo y particularmente en lo psíquico, «supera el consumo de energía». También sustenta la opinión de que en lo psíquico sería preciso postular, además de los principios de conservación y de entropía, un tercer principio, el de la integración. Ver: *Heilung und Entwicklung im Seelenleben*, 1908, pp. 50 y 69 sigs.

<<<

[25] L. Busse, *Geist und Körper*, 1903.

<<<

[26] L. Busse, loc. cit.

<<<

[27] B. Aires, Paidós, 1953.

<<<

[28] *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*.

<<<

[29] Ed. von Hartmann, *Weltanschauung der modernen Physik*, 1909, p. 5.

<<<

[30] La física actual identifica la energía con la masa, pero esta ecuación no puede intervenir en nuestros planteamientos.

<<<

[31] *Wandlungen und Symbole der Libido,* passim.

<<<

[32] La reducción de una formación compleja a la sexualidad sólo puede ser aceptada como explicación causal válida, si antes se ha convenido que sólo se pretende explicar la función del componente sexual en dicha formación compleja. Si se acepta, empero, la reducción a la sexualidad como una explicación causal válida, ello sólo podrá hacerse mediante la premisa tácita de que se trata de una formación exclusivamente sexual. ¡Pero con ello se habría establecido *a priori* que una formación psíquica compleja es sólo una formación sexual, lo que representa una flagrante petición de principio! Tampoco es posible pretender que la sexualidad sea el único instinto psíquico fundamental, de modo que toda explicación sexualista no podrá ser más que la explicación de un componente parcial, pero nunca será una teoría psicológica suficiente por sí sola.

<<<

[33] Naturalmente, este principio rige sólo en el campo de lo macrofísico, en el cual existen leyes «absolutas».

<<<

[34] Véase al respecto: *Psychologische Typen*, 1920, p. 425 y sigs. Hay edición castellana: *Tipos Psicológicos*. B. Aires, Editorial Sudamericana, 6ª edición, 1954.

<<<

[35] Véase, al respecto: *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1942. Hay edición castellana. B. Aires, Editorial Losada, 1945.

<<<

[36] *Populäre Schriften*, p. 33.

<<<

[37] Un sistema se considera absolutamente cerrado siempre que no sea posible ningún aporte exterior de energía. Sólo en tal caso rige en él la entropía.

<<<

[38] Por eso, la idea de energía es tan antigua como la humanidad, al punto que la hallamos ya entre las concepciones básicas de los primitivos. Véase Lehmann, *Mana*, 1922, y nuestras consideraciones en *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1942. Hubert y Maus (*Mélanges d’Histoire des Religions*, prefacio, p. XXIX), también consideran el *mana* como una categoría de la razón. He aquí textualmente reproducidas sus palabras al respecto: «Constantemente presentes en el lenguaje, sin que sean necesariamente explícitas (las categorías), existen por lo común en forma de hábitos directores de la conciencia, aunque ellas mismas permanecen inconscientes. La noción de *mana* es uno de esos principios: está dada en el lenguaje; se halla implícita en toda una serie de juicios y de razonamientos relativos a los mismos atributos propios del mana; hemos dicho que éste es una categoría. Pero el *mana* no es solamente una categoría peculiar del pensamiento primitivo, y hoy, por vía de reducción, también han adoptado la forma primitiva otras categorías que funcionan siempre en nuestras mentes, como las de sustancia y de causa, etc.».

<<<

[39] Para mayores detalles, me remito a *Psychologische Typen*, 1920, p. 486 y sigs, y p. 630 y sigs.

<<<

[40] La voz latina «libido» no tiene, en modo alguno, sentido exclusivamente sexual, sino la significación general de ansia, anhelo, afán. Pruebas explícitas al respecto se hallarán en *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1925. Hay edición castellana: *Transformaciones y Símbolos de la Libido*, B. Aires, Paidós, 1953.

<<<

[41] A semejanza de la opinión del viejo Hudibras, citada por Kant (*Sueños de un visionario*, III): «Cuando en el vientre se agita un viento hipocondríaco, todo depende de la dirección en que sople: si se dirige hacia abajo, conviértese en un flato, pero si asciende, será una visión o una inspiración celestial».

<<<

[42] La sobresaturación profesional con las vaguedades neuróticas torna escéptico al médico, pero los juicios generalizantes emanados del campo patológico, siempre tienen el inconveniente de ser errados.

<<<

[43] L. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, 1904.

<<<

[44] La diástole es la extraversión de la libido que se expande en el universo. La sístole es su contracción al individuo, la *mónada*. («La sístole, que contrae fuerte y conscientemente, que da a luz lo individual; la diástole, anhelosamente amplificante, que quiere abarcar el Todo». *Chamberlain*, Goethe, 1902, p. 571). La permanencia en una de estas posiciones significa la muerte (p. 571); de ahí que un tipo sea insuficiente y necesite ser complementado por la función opuesta. («Mas si un ser humano se mantiene únicamente receptivo, si la diástole persiste continuamente, prodúcese en la vida anímica tal como en la corporal, la parálisis, y finalmente la muerte. Sólo la acción puede dar vida, y su condición primera es la limitación, es decir, la sístole, que crea la medida bien limitada. Cuando más enérgica la acción, tanto más resueltamente debe llevarse a cabo la limitación». *H. St. Chamberlain*, Goethe, 1002, p. 581).

<<<

[45] Preuss, *Globus 86*, p. 338; Schultze, *Psychologie der Naturvoelker*, 1925, p. 168; Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912, p. 144. Hay versión castellana: *Transformaciones y Símbolos de la Libido*, B. Aires, Paidós, 1953.

<<<

[46] Véase, al respecto, la observación de Pechuël-Loesche, *Volkskunde von Loango,* 1907, p. 38: los bailarines escarban el suelo con un pie y realizan al mismo tiempo movimientos específicos con la pelvis.

<<<

[47] Meringer, «Woerter und Sachen», *Indogerm. Forsch.*, 16, 179/84 y *Wandlungen und Symbole der Libido*, p. 145.

<<<

[48] Véase Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, I, 1904, p. 480 y sigs.

<<<

[49] Mannhardt, ibidem, I, p. 483.

<<<

[50] Sintéticamente expuestos por Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910, p. 262 y sigs.

<<<

[51] Una expresiva ilustración se encontrará en la p. 560 de la obra de Spencer y Guillen, *Northern, Tribes of Central Australia*.

<<<

[52] Th. Koch, *Südamerikanische Felszeichnungen*, 1907.

<<<

[53] Véase H. Silberer, *Probleme der Mystlk*, 1914; Chr., Rosencreutz, *Chynusche Hochzeit*, 1616; Jung, *Psychologie und Alchemie*, 2ª ed., 1952, y *Die Psychologie der Uebertragung*, 1947. (De este último libro hay edición castellana: *La psicología de la transferencia*. B. Aires, Paidós, 1954).

<<<

[54] *Wandlungen und Symbole der libido*.

<<<

[55] Spencer y Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904, p. 277.

<<<

[56] «El hombre, por supuesto, siempre ha tratado de comprender y dominar su ambiente, pero en las fases primitivas este proceso era inconsciente. Los asuntos que para nosotros constituyen problemas existían latentes en el cerebro primitivo; allí, indefinidos, yacían juntos el problema y la respuesta; a través de muchas eras de salvajismo, primero una y luego otra respuesta parcial emergió a la conciencia; al final de la serie, apenas completada hoy, habrá una nueva síntesis en la cual el enigma y la respuesta serán una sola y la misma cosa». A. E. Crawley, *The Idea of The Soul*, 1909, p. 11.

<<<

[57] «Los sueños son para los salvajes lo que la Biblia para nosotros: fuente de la revelación divina». Gatchet, «The Klamath Lanjuage», *Contrib. to the N. Americ. Ethnol.*, II, 1; citado por Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910.

<<<

[58] Lévy-Bruhl, loc. cit., p. 54.

<<<

[59] En alemán, antepasados: *Ahnen*; presentimientos: *Ahnungen*, algo así como «antepasamientos», retruécano irremediable en castellano. [N. del T.].

<<<

[60] Soederblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916, p. 88 y sigs., 175 y sigs.

<<<

[61] Del mismo problema, bajo otros aspectos y con distinto enfoque, nos hemos ocupado en *Wandlungen und Symbole der Libido*, p. 167 y 410 y sigs., así como en *Psychologische Typen*, p. 275 y sigs.

<<<

[62] No es éste el caso en los primitivos, en los cuales el problema alimentario desempeña un papel mucho más importante.

<<<

[63] *Instinto e Inconsciente*, en el presente volumen.

<<<

[64] *15th Report U. S. Bureau of Ethnol.*, p. 182; Lovejoy, «The fundamental concept of the primitive philosophy», *The Monist*, vol. XVI, p. 363.

<<<

[65] *The Monist*, vol. XVI.

<<<

[66] Citado por Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales*, *etc*., 1910, p. 141.

<<<

[67] Edward B. Tylor, *Die Anfaenge der Kultur*, 1873.

<<<

[58] Véase Spencer y Gillen, *The Northern Tribes, etc*., 1904, p. 277. Con respecto al *churinga* como objeto ritual, describen la siguiente aplicación: «El indígena tiene la convicción vaga e incierta, pero no por eso menos poderosa, de que un *churiuga*, como todo otro objeto sagrado, heredado de generación en generación, no sólo está dotado de un poder mágico que en él fue puesto al confeccionarlo, sino también de una especie de fuerza procedente de cada uno de los individuos que lo poseyeron. El dueño del *churinga* lo frota de contorno con la mano cantando al mismo tiempo, y paulatinamente siente que entre él y el objeto sagrado se establece una relación particular, que una fuerza pasa del objeto a él y de él al objeto». Los fetiches son cargados con nueva fuerza dejándolos durante semanas y aun meses junto a otro fetiche poderoso. Véase Pechuël-Loesche, *Volkskunde von Loango*. 1907, p. 366.

<<<

[69] Spencer y Gillen, loc. cit., p. 548,

<<<

[70] *Unknown México*.

<<<

[71] Lévy-Bruhl, loc. cit., p. 139: «Cuando los huicholes afirman la identidad del trigo, el cerdo, el hikuli y las plumas, expresan una suerte de clasificación que se ha establecido entre sus representaciones, clasificación cuyo Principio rector es la presencia general en esos entes —o, más bien, la circulación entre esos entes— de un poder místico extraordinariamente importante para la tribu».

<<<

[72] Codrington, *The Melanesians*, 1891, p. 118. En su obra extraordinariamente rica en valiosas observaciones (*The Melanesians of British New Guinea*, 1910, p. 446), Seligman menciona el *bariaua*, que posiblemente también deba incluirse en el concepto de *mana*.

<<<

[73] Warnecke, *Die Religion der Batak*, 1909.

<<<

[74] Véase mi exposición de la forma en que Robert Mayer descubrió el concepto de «energía», en *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, 1942, p. 121 y sigs.

<<<

[75] Seligman (loc. cit., 1910, p. 640 y sigs.) menciona observaciones que a nuestro juicio representan fases de transición del mana a las personificaciones animísticas. Trátase del *labuni* de la tribu de los Gelaria. *Labuni* significa «emitir». Se refiere a acciones dinámicas (mágicas) que emanan o pueden ser emitidas de los ovarios (?) de las puérperas, hacia otras personas. Los *labuni* tienen el aspecto de «sombras», usan los puentes para atravesar los ríos, se transforman en animales, pero por lo demás no tienen ninguna personalidad ni forma definible. Análoga concepción es la del *ajík* entre los Elgonyi de Kenya septentrional (observación personal).

<<<

[76] *Psychologie der Dementia praecox*. 1907.

<<<

[77] «Automatisme téléologique antisuicide». *Arch. de Psychol.*, t. VII, 1908.

<<<

[78] Cfr. Maeder, «Sur le mouveraent psychoanalytique», *L’Allnée Psychologique*, t. XVIII. / Id., «Ueber die Funktion des Traumes». *Psychoanalyt. Jahrbuch*, t. IV, p. 692 y sigs. / Id., «Ueber das Traumproblem». *Psychoanalyt. Jahrbuch*, t. V, p. 647 y siguientes.

<<<

[79] Cfr. *Diagnost. Ass. Stud*., t. II, p. 95.

<<<

[80] *Des Indes à la Planète Mars*, 1900; «Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie». *Archives de Psychologie*, t. I, 1901.

<<<

[81] Para la cuestión de la telepatía remito a J. B. Rhine, *New Frontiers of the Mind*, 1937.

<<<

[82] Ver los trabajos de Silberer sobre la formación de símbolos. *Jahrbuch*, t. III y IV.

<<<

[83] Concordamos en esto con Adler.

<<<

[84] *Jahrbuch für Psychoanal. Forschungen*, t. V, p. 679 y sigs.

<<<

[85] Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910.

<<<

[86] Para la interpretación en el plano subjetivo Maeder (1. c.) ha presentado ya algunos ejemplos. Ambos métodos interpretativos son tratados con más detalles en mi libro *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, 1943. Hay edición en castellano: *Lo inconsciente*. B. Aires, Losada, 1942.

<<<

[87] Con respecto a las proyecciones que se dan en la transferencia, véase *Die Psychologie der Uebertragung*, 1946. Hay edición castellana: *La psicología de la transferencia*. B. Aires, Paidós, 1954. También del libro citado en el texto: *El yo y lo inconsciente*, Barcelona, Miracle, 1940.

<<<

[88] La primera Guerra mundial.

<<<

[89] Sobre los contenidos típicos de la proyección, véase *Die Psychologie der Uebertragung*, 1946. (Hay edición castellana: *La psicología de la transferencia*. B, Aires, Paidós, 1954).

<<<

[90] Para *completar* digamos que ninguna «imago» procede sólo del mundo exterior. A su configuración específica contribuye también la disposición psíquica *a priori*, vale decir el «arquetipo».

<<<

[91] Eso se refiere a mi teoría del «arquetipo». El concepto biológico de *pattern of behaviour* (pauta de conducta), ¿también es «metafísico»?

<<<

[92] En el siguiente ensayo, redactado mucho más tarde, se encontrarán algunas nociones complementarias.

<<<

[93] Hay versión castellana: «La aplicación práctica del análisis de los Sueños», en *Realidad del alma*, B. Aires, Losada, 1940. [N. del E.].

<<<

[94] Con esto no se quiere negar el principio de complementación. El concepto de compensación es sólo un refinamiento psicológico del mismo.

<<<

[95] El árbol a la vez es un símbolo alquimista. *Psychologie und Alchemie*, 1044, p. 561, y en otros lugares.

<<<

[96] El ciervo es una alegoría de Cristo, porque la leyenda le atribuye la capacidad de autorrenovación, Honorius von Autun escribe así en su *Speculum de Mysteriis Ecclesiae* (*Patr. Lat.*, vol. CLVVII, 847): «*Fertur quod cervus postquam serpentem deglutiverit ad aquam currat ut per haustum aquae venenum ejiciat et tunc conruam et pilos excutiat et sic denuo nova recipiat*». En el *Saint-Graal* (publ. por Eugéne Hucher, 1878, III, pp. 219 y 224) se cuenta que Cristo a veces aparece a sus discípulos como ciervo blanco con cuatro leones (= Evangelistas). En la alquimia Mercurio es representado alegóricamente como ciervo (Manget, *Bibl. Chem.* 1702, Tab. IX, fig. XIII, y en otros lugares), porque el ciervo puede renovarse a sí mismo: «*les os du cuer du serf vault moult pour conforter le cuer humain*» (Louis Delatte, *Textes Latins et Vieux Français Relatifs aux Cyranides*. Bibl. de la Fac. de Phil., et Lettr. de L'Univ. de Liège. Fasc. XCIII, 1942, p. 346).

<<<

[97] Respecto a los conceptos alquimistas empleados aquí, véase *Psychologie und Alchemie*. Zurich, 1944.

<<<

[98] Reid, *On the Active Powers of the Mind*, III, 2.

<<<

[99] Kant, *Anthropologie*, 1, §78.

<<<

[100] W. James, *Principipies of Psychology*, II, 801.

<<<

[101] Kerner, *Naturgesch. der Pflanzen*.

<<<

[102] Véase mi definición de «intuición» en *Psychologische Typen*. (Hay edición castellana: *Tipos psicológicos*. B. Aires, Sudamericana, 1954, 6ª edición).

<<<

[103] La expresión «arquetipo» se encuentra también en Dionisio Aeropagita y en el *Corpus Hermeticum*.

<<<

[104] Prescindiendo del concepto de éter, actualmente en desuso, energía y átomo son intuiciones primitivas. Una forma primordial de la primera es el *mana*, y de la última el átomo de Demócrito y las «chispas del alma», de los primitivos habitantes de Australia.

<<<

[105] Reiteradas veces he tratado en el correr de mis años el tema de este breve ensayo; las conclusiones a que poco a poco he llegado por la reflexión, pueden leerse en otro ensayo, elaboración de una conferencia ante el Congreso de Éranos, en 1946, y publicado en el anuario de Éranos del mismo año bajo el título: *Der Geist der Psychologie*. Allí encontrará el lector un desarrollo completo del problema de instinto y arquetipo. Desde el punto de vista biológico el asunto fue tratado por Friedrich Alverdes en «Die Wirksamkeit von Archetypen in den Instinkthandlungen der Tiere». *Zoolog. Anzeiger*, 1937, vol. 119, fasc. 9/10.

<<<

[106] Véase *La esencia del sueño*, en este mismo volumen.

<<<

[107] Cuando en 1925 / 1926 participé en una expedición al monte Elgon, una de las jóvenes que nos traían agua, habitante de un pueblo de hotentotes vecino, según todas las apariencias a causa de un aborto séptico presentaba alta fiebre. Nuestro escaso instrumental no nos permitía darle un tratamiento adecuado. Los parientes hicieron venir de inmediato a un «nganga» o curandero. Éste se puso a dar vueltas alrededor de la choza formando círculos cada vez más amplios para husmear las cercanías. De pronto se detuvo inmóvil en un sendero que bajaba del monte y explicó que la enferma era la única hija de sus padres, muertos demasiado jóvenes y moradores ahora de un bosque de bambúes, de donde descendían cada noche para enfermar a la hija a fin de que ésta muriese y les hiciera compañía. Construyó enseguida en dicho sendero una «trampera para los espíritus» en forma de choza en miniatura, modeló una pequeña figura de barro como simulacro de la enferma, y la colocó en la chocita con «posho» (remedios). De noche entraron allí los espíritus porque creían que era la casa de su hija. Con gran sorpresa nuestra la enferma sanó en dos días. ¿Nuestro diagnóstico era falso? El enigma quedó sin resolver.

<<<

[108] También hay casos en que las voces pronuncian claramente los propios pensamientos conscientes del enfermo. Pero éstos son los casos más raros.

<<<

[109] Cfr. Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos, en este mismo libro.

<<<

[110] No se tome eso como demostración metafísica. La cuestión de *si existen espíritus en sí* ni de lejos queda resuelta de ese modo. La psicología no trata de las cosas «en sí», sino sólo de su representación.

<<<

[111] Por lo cual no ha de entenderse la correspondiente forma de los temas, sino su esquema preconsciente (y por ello poco evidente). Puede esto compararse con la red de cristales preformada en el líquido madre, que tampoco ha de confundirse con los diversos sistemas axiales formados propios de cada cristal.

<<<

[112] Cfr. *Wandlungen und Symbole der Libido*. (Hay edición castellana: *Transformaciones y símbolos de la libido*. B. Aires, Paidós, 1953). / Spielrein, «Ueber den psychischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie». *Jahrb. f. Psychoanal. u. Psychopath. Forsch*., t. III, 1911. / Nelken, «Analytische Beohachtungen über Phantasien eines Schizophrenen». *Jahrb. f. Psychoanal. u. Psychopath. Forsch*., t. IV, 1912. / C. A. Meier, «Spontanmanifestationen des Kollektiven Unbewussten». *Zentralbl. f. Psychotherapie*, t. XI, 1939.

<<<

[113] Por cierto, no siempre se experimenta eso como desagradable. Muchas veces la pérdida de un complejo no produce descontento mientras no se perciben sus malas consecuencias.

<<<

[114] Los conocedores de esta materia pondrán reparos a la unilateralidad de mi exposición, pues saben que el arquetipo, es decir el contenido colectivo autónomo, no posee sólo el aspecto negativo aquí descrito. Pero aquí me limito a la sintomatología corriente, como se encuentra en cualquier manual de psiquiatría, e igualmente a la común actitud de defensa contra lo inusitado. Desde luego, el arquetipo también tiene una numinosidad positiva, a la que en otros lugares me he referido ampliamente.

<<<

[115] Cfr. *Diagnostische Assoziationsstudien*, 1906.

<<<

[116] Esa descripción de la existencia de una psique colectiva, redactada en la primavera de 1919, ha quedado confirmada por los acontecimientos ocurridos desde 1933.

<<<

[117] Act. II, 13: «Éstos están llenos de mosto».

<<<

[118] El Dr. Künkel de Los Ángeles tuvo la deferencia de llamarme la atención sobre Stewart E. Wtite.

<<<

[119] Una breve descripción del método se encuentra en *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 1928. (Hay edición castellana: *El yo y lo inconsciente*. Barcelona, Miracle, 1936).

<<<

[120] Pero también existen algunas notables excepciones de esta regla. (Cfr. los relatos de Harry Price sobre Borely Rectory).

<<<

[121] Después de medio siglo de reunir experiencias psicológicas de muchas personas y en muchos países, ya no me siento tan seguro como en el año 1919, en que escribí esto. A decir verdad, dudo de que un método de observación exclusivamente psicológico pueda satisfacer a los fenómenos en cuestión. No sólo las comprobaciones de la parapsicología, sino también mis propias consideraciones teóricas, bosquejadas en mi contribución al Congreso de Éranos, de 1946, me han conducido a ciertos postulados que rozan el terreno de las representaciones físico-atómicas, es decir del *continuum* espaciotemporal. Con esto queda planteado el problema de la realidad transpsíquica, donde se basa la psique directamente.

<<<